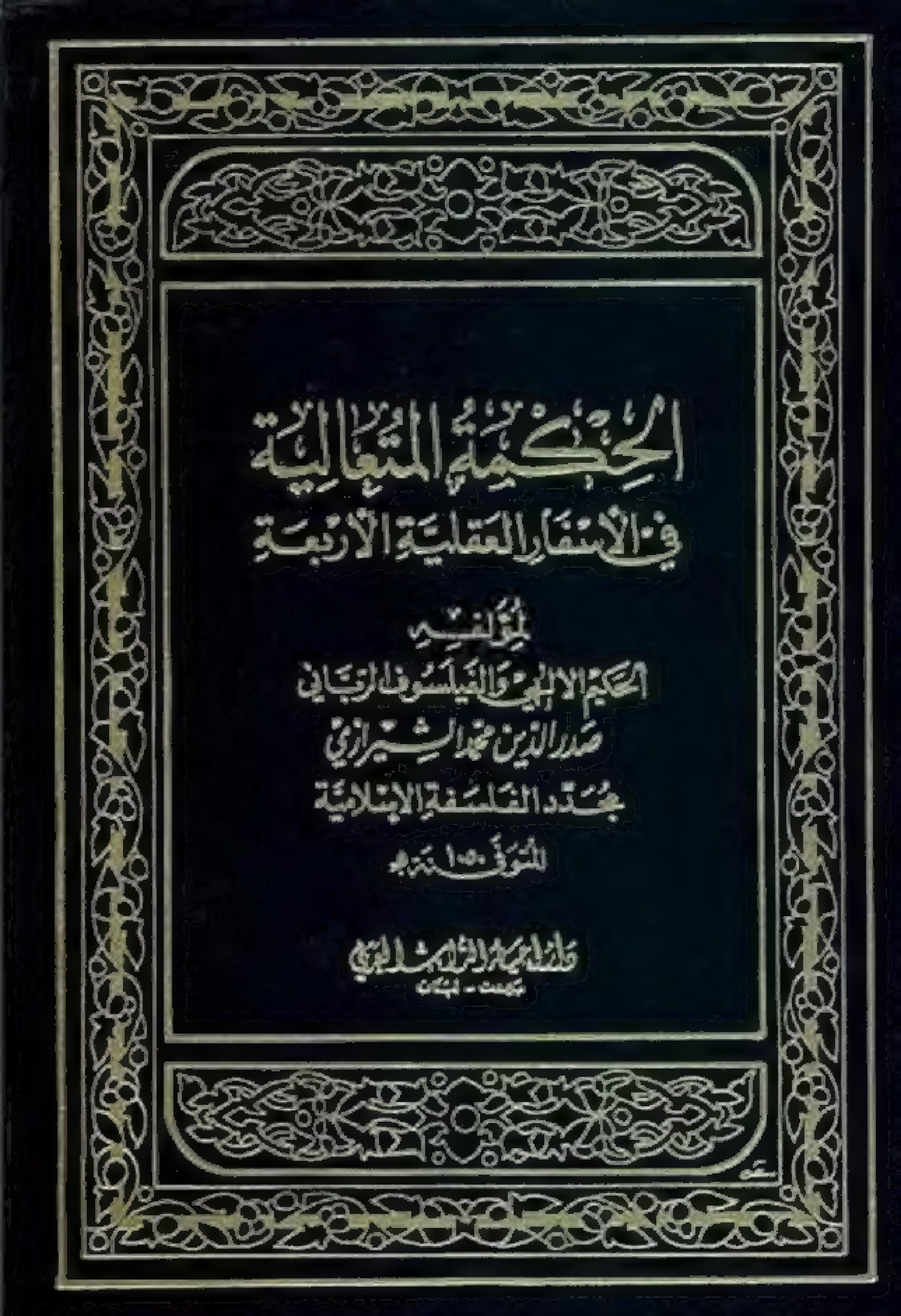
الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الاسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني ✱ من السفر الثالث

الطبعة الثالثة

١٩٨١

دار احياء التراث العربي

بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف السابع من السفر الثالث

فى انه تعالى متكلم ، والمعارف التى سنح لنا فى تحقيق الكلام والكتاب ، والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام ، وفيه فصول

الفصل (١)

فى تحصيل مفهوم التكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة (١) نفسية مؤثرة (٢) ، لانه مشتق من الكلم

---

(١) الاضافة بيانية ، هذا فى التكلم الامكانى غنى عن البيان . و اما فى المتكلم الوجوبى فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية ، وتكلمه صفة نفسية اى نفس ذاته المتعالية ، مؤثرة لان جميع الكلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربة عن الضمير الذى هو غيب الغيوب . ومن قال : «تكلمه خالقيته للكلام» ان اراد هذا الاعراب ، وبالكلام : المقول التى هى الكلمات التامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام النفسى اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها . وكذا قول القائل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما　　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا ـ ره قده

(٢) المراد بكونه مصدر صفة كذا كونه منشأ ومحتدا لها كما ستشير اليه . و قوله : «لانه مشتق من الكلم وهو الجرح» استدلال على كون معنى التأثير ماخوذا فيه وهو استدلال ادبى لا يعبأ به فى الابحاث البرهانية وفى قوله : « صفة نفسية مؤثرة » اشارة الى ارجاع معنى الكلام ـ وهو بظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات ـ الى الصفة الذاتية التى هى عين ←

و هو الجرح ، وفائدته الاعلام والاظهار (١) فمن قال : ان الكلام صفة المتكلم

ـــ الذات ، وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه مافي ضميره ، فيرجع بالحقيقة الى الحيثية الذاتية التي هي القدرة وهي عين الذات .

لكن فيه ان ذلك مما لا يختص بصفة التكلم و حدها بل يجري في جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمغفرة و غيرها ، فان الفعل بما انه فعل لما كان صدوره عن خصوصية خاصة في ذات الفاعل ـ وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة و الرقيقة ـ كان من الجائز ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما في ذاته من الخصوصية غير الخارجة من ذاته ، فتكون الصفة غير خارجة عن الذات كالخالق والرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق والرزق ، وان تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعة عن الفاعل في مقام الفعل ، زائدة على ذاته .

فالحق حصر الصفات الذاتية الثبوتية في الحياة والقدرة والعلم ، واليه يرجع السمع والبصر ، وعد سائر الصفات صفات فعلية ، ثم بيان رجوعها جميعا الى الصفات الذاتية بارجاع معانيها الى حيثية الصدور كما تقدم ـ فاحفظه .

(١) الكلام الذى عندنا من الامور الاعتبارية التي دعت الى اعتبارها الحاجة الاجتماعية ، فان المجتمعين من الانسان في حاجة اضطرارية الى اعلام بعضهم لبعض مافي ضميره ، و لو فرضنا انسانا عاش عيشة انفرادية لم يمس الى التكلم حاجة ولاتكلم البتة ، وكذلك ايضا تجد الحيوان عندكل نوع منها من الا صوات المفهمة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية في سفاد اوافراخ اوتربية افراخ اودفاع اوغيرذلك .

وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما في الضمير ـ على ما يعطيه التدبر في حال الحيوان ـ بارادة نفس الشيء اوالفعل المقصود اعلامه كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة بمرأى من أفراخها فتتبعها الافراخ في الالتقاط ، ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصرت على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها : وكذلك الامر في الانسان . ثم اختلفت الاصوات باختلاف المقاصد و انضمت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكيب و ظهرت اللغات وقويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول الى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى الى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجد المعنى بغير وساطة .

هذا اجمال القول في ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتباري لمعناه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنى الذى في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع ـــ

ارادبه المتكلمية (١) : ومن قال : انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل (٢) لاقيام العرض بالموضوع ،ومن قال : ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد مايقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لابسكونه ، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاماهو مباين له مباينة الكتاب للكاتب و النقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويراً ، لاتكلما وتقريرا .

قال: بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة وجودية (٤)

على المعنى المقصود . واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت ، و الغاية فيه اعلام ما في الضمير. ومن هنا يظهر ان الفعل لمادل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفا عما في ضميره يصدق حد الكلام عليه ، نهاية الامر ان الدلالة ههنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين ان الوجود كل ممكن كلام له سبحانه ، وهو في صورة الامر بالنسبة الى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى : « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» وفي صورة الخبر بالنسبة الى غيره من الموجودات ، واذا كان تاما في وجوده كان كلاما تاما وكلمة تامة له تعالى ، قال تعالى : «لاتبديل لكلمات الله» وقال: «بكلمة منه اسمه المسيح» ـ ط مدظله .

(١) اي اراد الكلام بالمعنى المصدري بخلاف الثاني والثالث فانه بمعناه المتعارف وهو الحاصل بالمصدر ـ س قده .

(٢) هذا تلميح الى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اي العقول القائمة به (تعالى) قياما صدوريا ، بل كل كلمة قائمة به كما ورد «يا من كل شيء قائم» به و اما على مذهب الاشعري فانه قال بالكلام النفسي وعرف المتكلم بمن قام به الكلام لا بمعنى الحلول والقيام فيه اذ عنده جميع صفاته زائد على ذاته ـ س قده .

(٣) انما اعتبر هذا لان الاتحاد يستدعي البينونة و السوالبة ومناطهما التعلق بالقابل ـ س قده .

(٤) اي وجود لاحرف وصوت قال امير المؤمنين : « انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله اناد(ع) بكلمة «ماء» وكذا ذلك العارف بالممكنات الاعيان الثابتة بحيثية الثبوت قبل شيئية الوجود ، واسماعها ثبوتية كما عرفي مبحث العلم ـ س قده .

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين(٢) في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودى المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة، والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودى، والجواهر العقلية حروف (٣) عاليات وهي كلمات الله التامات التي لاتبيد ولاتنفد، والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد و صفاتها و اعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودى الذى يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه .

الفصل (٢)

في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج ، وهو عين الاعلام ، واما ترتب الاثر على الامر والنهى والاخبار والتمني والنداء والاستفهام ، وغير ذلك ، فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام، وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام ، لان الكلام على ثلثة اقسام : اعلى واوسط وادنى ، فاعلى الاقسام مايكون عين الكلام مقصوداً اولياً بالذات ولايكون بعده

---

(١) الاول باعتبار مغايرة الوجود والماهية بحمل العقل ، والثانى باعتبار اتحادهما في الواقع ـ س قده .

(٢) على ما في جنوات السيد (ره) : العقل والنفس والا فلاك التسعة و الاركان الاربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال ، فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضية : فتمت الثمانية والعشرون ـ س قده .

(٣) لانها مندكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية ، والنفوس اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها والطبائع السيالة و الاجسام المتجددة افعال ـ س قده .

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لمابعده ، و هذا مثل ابداعه (تعالى) عـالم امره بكلمة «كن» لاغير وهي كلمات الله التامات والايـّات العقليات التي لاتبيد ولاتنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول ان شاءالله وليس الغرض من انشائها منه (تعالى) سوى امرالله ، ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب «اثولوجيا»: «انماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد» يعني ماهو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها ، وفيه سرّ مالوحناك اليه من قبل .

واوسطها مايكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الاانه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع ، و ذلك كامره (تعالى) للملائكة السماوية و المدبرات العلوية الفلكية اوالكوكبية بمااوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الاشواق و العبادات و النسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم «لايعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون» فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كماستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار ، فان امرالله اذاوصل اليهم اما بلاواسطة او بواسطة امر آخر لابواسطة خلق فانهم يطيعون امرالله ولايتمردون وفي قوله تعالى «ويفعلون مايؤمرون» حيث لم يقل «بمايؤمرون» اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام .

وادناها مايكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قديتخلف عنه ، وقدلايتخلف وفيما لايتخلف ايضاً امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامرالله وخطاباته للمكلفين وهما الثقلان الجن والانس ، بواسطة انزال الملك وارسال الرسول و هما ـ اعني الثقلين ـ مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب و عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ، ففي هذا القسم من الكلام ـ وهوالامر بالواسطة ـ يحتمل الطاعة والعصيان ، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى . واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الاالطاعة . فاعلى ضروب الكلام هو الامر الا بداعي «وما امرنا الاواحدة كلمح بالبصر» وهوعالم القضاء الحتمي «وقضى ربك الا تعبدوا الاإياه» والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر «انا كل شيء خلقناه

بقدره والانزال هو الامر التشريعي التدويني «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً» .

تمثيل

ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق و الامر ، ففيه الابداع والانشاء ، و فيه التكوين و التخليق ، و فيه التحريك للالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه(١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم ، واستماعه بسمعه القلبي المعنوى الكلام العقلى والحديث القدسى من الله (٢) وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية، وكذلك ايضاً يصير متكلماً بعد ان كان مستمعاً بالكلام الحقيقى اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذى شأنه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة ، فهو بما صار عقلا بسيطاً فصار ناطقاً بالعلوم الحقة متكلماً بالمعارف الحقيقية ، فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال .

واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية ، فيجرى حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات و الخوادم في عالم البدن ، وقد

---

(١) ان قلت : الكلام في اعلى ضروب كلام الانسان و هذا استماع منه و استفادة لاتكلم منه . قلت : اولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله (تعالى) العلوم و المعارف والمكالمة من الطرفين . وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة الى الله اولا وبالذات اوالى الملك لكنها مضافة الى النفس ايضاً اضافة الشيء الى المظهر اذ تنزل من باطن ذات النفس الى ظاهره الذى هو عقله ــ س قده .

(٢) هذا في الانبياء (عليهم السلام) واما في غيرهم فتحقاله(ص) «ان في امتي مكلمين محدثين ــ س قده .

خلقت مدينة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لاتستطيع لها خلافاً ولاتمرداً وعصياناً ، فاذاامرت العين للانفتاح انفتحت ، واذاأمرت اللسان للتكلم تكلم ، و اذا امرت الرجل للحركة تحركت ، و اذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر آلالات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى و الاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

واذنا ما طلبه لشيء اواستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة ، فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة اواشارة اوكناية اونحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام و غير لازمه ، ولهذا قد يقع وقد لايقع لثبوت الوسائط العرضية ، ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لاسبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة ، وكذا مالم يقع في الوجود عن اوامر الله (تعالى) التي هي بالواسطة ـ ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته ، فان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه ـ هذا شأنه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى .

استشهاد تأييدى

و مما يؤيد ماذكرنا انه قال صاحب « الفتوحات المكية » : « اذا كان الحق هو المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه ، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لايتأخر عنه ، فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ، و من

(١) كلام والشيخ العربي باطلاقه يشمل الكليات العقلية العلمية التي للنفس الناطقة ايضاً و ان كان مقاله وسياق كلامه يخصصانه بالمعارف التي لا صحاب القلوب و الخواطر الربانية التي لاهل السلوك ، فان الخواطر عندهم اربعة : رباني ويسمى نقر الخاطر و لا يخطئ ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع ، وملكي و يسمى الهاما وهو الباعث على مندوب اومفروض ، ونفساني و يسمى هاجسا وهو ما فيه حظ للنفس ، وشيطاني ويسمى وسواسا وهو ما يدعو الى مخالفة الحق قال (تعالى) : «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء» ــ

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله لعباده ، فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه ، هذا هو الفرق بينهما ، وفيه اشارة الى ضروب حيث قيدفي القسم الاخير الواسط بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما امري بلاواسطة اوبواسطة حجاب معنوي اوحجاب صوري : فليدرك غوره وليذعن حسن طوره» اقول ايضاً : وللاشارة الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه (سبحانه) حيث قال : **«وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا»**

فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون عين الكلام مقصوداً أصلياً وغاية اولية ، والثاني اشارة الى كلام يكون وارداً بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئاً آخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عيناً اولازماً ، والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة اومستلزمها ، والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو التنازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول، فافهم ياحبيبي! هذا فانه ذوق اهل الله ، واياك ان تظن ان تلقي النبي (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي (ص) اوتقول ان النبي كان مقلد الجبرئيل (١) كالامة للنبي (ص) هيهات ! ! اين هذا من ذاك ؟! هما نوعان متباينان كمامر و التقليد لايكون علماً اصيلا ولا سماعاً حقيقيا ابداً .

ـــــ ويشتبه في المباحات فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين ، وما هو اقرب الى موافقتها فهو من الاخرين ، والصادق الصافي القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفر بينهما بتوفيق الله (تعالى) كذا قال بعض العرفاء الشامخين ـ س قده .

(١) هيهات !؟ وقد ورد عن اولاده الانجبين « ان روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» ـ س قده .

الفصل (٣)

في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين : ان كلام الله غير كتابه (١) ، والفرق بينهما بان احدهما ـ وهو الكلام ـ بسيط والآخر ـ وهو الكتاب ـ مركب وبأن احدهما من عالم الامر و الآخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود و الثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال من التضاد والتكثر والتغير لقوله (تعالى) « **وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب** » واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير و معرض للاضداد لقوله (تعالى) « **ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** »

اقول : ولا حد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغائر بالاعتبار ، وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال ، فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتاباً فانه يصدق على كلامه انه كتاب ، وعلى كتابه انه كلام ، بيان ذلك : انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انفاً في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استحداثه الباطني النفساني الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الاصوات و الحروف و الكلمات ، حيثما تنفس وانتقش صمدك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين ومايتركب منها ، كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم « الحق المخلوق به متميزاً بتعينات الصور الامكانيه لظهور الشؤن الالهية و مكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق و درجات الشدة و الضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية

---

(١) مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب اللوحية و هو عالم الاجسام و قد حمل « الكتاب المبين » في الاية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما أعني ما هومن الاضداد ـ من قدم .

وغيب الغيوب، وقسيق ـ في السعر الاول ـ الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول .

اذا تقرر هذا فنقول : صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل و المصدر ونسبة الى القابل والمظهر ، فالاولى بالوجوب ، والثانية بالامكان ، فهي باحد الاعتبارين كلام و بالاعتبار الآخر كتابة ، فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس و صحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او ناقش مغاير اذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لايمكن وجوده بمجرد الامكان و القوة والقبول ، فلابد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل، والفاعل المباشر لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتباً ومصوراً ، لا ناطقاً ومتكلماً ، وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا ، فبهذا الاعتبار يكون المنشيء لهذه الحروف والالفاظ كاتباً ، و النفس الهوائي يعد لوحاً بسيطاً ، و هذه الحروف والالفاظ ارقاماً كتابية وصوراً منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور . واما اذا اضيفت اليه (١) اضافة الفعل الى الفاعل و الوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه بالوجوب لا بالامكان فكان المأخوذ بهذه الحيثية كلاماً و الموصوف به متكلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر مايدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع المأخوذ على هذا الوجه شخصاً متكلماً لصدق حده عليه و هو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصور المعاني وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه .

فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين وكون الهواء

(١) اي الى لوح النفس (بفتح الفاء) واخذ ذلك النفس والهواء لا بشرط عدم حقع النفس (بسكون الفاء) ، كما كان في الشق الاول الذي صار فيه كتابا مأخوذا بشرط لا وميانتا عن النفس ففي الشق الثاني قيام الصور بلوح الهواء بل لوح الترطلات المعدودين من مراتب النفس الناطقة قيام بالنفس الناطقة ـ منه .

النفس ايضاً كاتباً ومتكلماًمن وجهين (١) فمن الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي سواء كان فوقه ــ كالنفس والعقل والباري ــ او تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر ، لان لها وجهاً الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور، ولها ايضاً وجهاً الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام ، وهكذا القياس في سائر المواضع . فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم ياحبيبي ماذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار ، وفيه فوائد كثيرة لايسع المجال عدها جميعاً .

منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان : «المعتزلة» قالوا ان المتكلم من اوجد الكلام . و «الاشاعرة» قالوا : انه من قام به الكلام وقد يصدق التعريفان عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم منه (تعالى) اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب ، وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم ، لكن طائفة اخرى رأوا ان النسبة اليه (تعالى) غيرهاتين النسبتين (٢) «الا له الخلق و الامر» ومنها سر قناء العالم الكوني وزوال الموجود . ومنها

---

(١) ظهر من هذا ان الهواء النفسي كاتب في الوجه الاول مع انه قد قال « و ذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا» وتوفيق انه اشارة الى ان المراد من كون النفس ناطقة هي الفاعل للصور الكتبية في الوجه الاول، النفس المتنفسة بمعنى متنفسة، فهي فاعلة للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة ــ ره قده .

(٢) اذ عند طلوع شمس الحقيقة لا يبقى وجود لشيء فضلا عن ان يكون له نسبة باحد الوجهين . فالنسبة المغايرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز او نسبة اللانسبة ، ومن هذا قال شيخ الرئيس : «الاول (تعالى) لا نسبة له الى الاشياء ، انما الاشياء منتسبات اليه» معناه انه اذا كانت الاشياء موضوعات فالاول (تعالى) بمعنا اللازم ، فلا بد من انتسابها اليه واذا كان هو (تعالى) موضوعاً كانت هي لسرابيتها مرفوعة ، فلانسبة اصلا: واما قوله: «الا له الخلق والامر» فلادلالة لمعنى هذا ظاهرة اللهم الا ان يكون «اللام» حرف النسبة و يكون «الهاء» هاء الهوية ويرام انه الاصل المحفوظ والسنخ المقوم للكل او تكون حرف النسبة الاشراقية ويتبين الاستشهاد على ان معطي الشيء ليس فاقدا له ــ ره قده .

من بعث الارواح وحشر الاجساد جميعاً كما ستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله تعالى.

الفصل (٤)

في وجوه من المناسبة بين الكلام و الكتاب

ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالماً قولياً وكلاماً الهياً ونظاماً جملياً ، وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالماً فعلياً و كتاباً تفصيلياً مطابقاً لذلك المجمل مناسباً اياه . فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل على الآيات كقوله تعالى: **تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق** فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضاً **تلك آيات الكتاب المبين** وان الكلام اذا تشخص و تنزل صار كتاباً كما ان الامر اذا انزل صار فعلا **انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون** فصحيفة وجود العالم العقلي الفعلي الخلقي هي كتاب الله عزوجل ، و آياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله (تعالى) **ان في اختلاف الليل و النهار و ما خلق الله في السموات و الارض لآيات لقوم يعقلون** ، ومنه الآيات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحائف موادها الجسمانية ليتيسر لاولي الالباب من جهة التلاوة لها ، والتدبر لمعانيها ، والتنبه لمشاركاتها و مباينتها ـ ان يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الآخرة و يحشروا الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال (تعالى) **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق.**

قال بعض المحققين: ان الانسان مادام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيداً بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لايمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية على وجه التمام ، ولايتلوها دفعة واحدة الاكلمة بعد كلمة، وحرفاً بعد حرف، ويوماً بعد يوم، و ساعة بعد ساعة ، فيتلوا آية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع و يتعاقب له الشؤن والاحوال وهو على مثال من يقرأ طوماراً وينظر الى سطر عقيب سطر آخر ، وذلك لقصور

نظره وفتور ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال (تعالى) **وذكرهم بايام الله ان فى ذالك لآيات لكل صبار شكور** فاذا قويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهداية و التوفيق - كما يكون عند قيام الساعة - فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور ، فيطالع دفعة جميع ما فى هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كما يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات ، و اليه الاشارة بقوله (تعالى) **يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب** ، و قوله تعالى : « **والسموات مطويات بيمينه** » وانما قال «بيمينه» لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب من طى السماء بالقياس اليهم وفى حقهم غير مطوية ابداً ، لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشى كما قال (تعالى) **لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش.**

الفصل (٥)

فى مبدء الكلام والكتاب وغايتهما

اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ، ولما كان الانسان

---

(١) كما هو مأثور من امير المؤمنين ومولى الموحدين «على» (ع) ، وهذا كما قال الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادى العالية كالان ، والامكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة ، و ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر. و قد مثلوا لذلك بامر ممتد كحبل او خشب مختلف الاجزاء فى اللون يمر فى محاذات نملة او نحوها مما يضيق حدقتها عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها ، تظهر لها شيئاً فشيئاً لضيق نظرها ، ومتساوية فى الحضور لديك تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة نظرك وسعة حدقتك .

اقول : هذا اذا نظر الى صورة العالم وقوابله و اما اذا نظر الى مبداه و وجوده فلا امتداد ولا تدرج اصلا ، اذ علمت ان الوجود لاحد له فلا كم ولا كيف له ، ولا مساحة و لا عدد له ، حتى يكون فيه ملتى وحذل ومستقبل ، فلا غيبة ولا حضور ولا اعوام ولا دهور ، ولا حدوث ولا دثور ولا رجوع ولا كرور ، بل كل ذلك بالنظر الى القوابل والمرائى .

شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار - برقرار

مفطوراً على صورة الرحمن فلتمهد اليه اولا و نبين كيفية صدورهما منه و عودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليها فنقول: ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتاباً فمبدء هذا الارادة او لاصورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ، ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوى ، ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل و هي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوى ، و نسبته الى القلب المعنوى نسبة الكرسي الى العرش (١) وهو مستوى الرحمن ، ونسبة مظهريهما ـ وهما القلب الصنوبرى الشكل ، والدماغ المستدير الشكل ـ كنسبة الفلك الاعلى و فلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما و مستوياهما ، ثم يسرى منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذى هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار غريزى سماوى ، وذلك الاثر هو الصورة الخيالية (٢) للكلام او الكتاب ، ثم يظهر منه اثر ـ وهو صورته المحسوسة في الخارج ـ بواسطة الآلات والاعصاب والجوارح والاعضاء فيوجد ، صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او في صحيفة القرطاس ، و هذا غاية نزوله من عرش القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو غضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي و من كل منهما بواسطة

---

(١) حاصله ان في كل من الآفاق والانفس اربعة اشياء : عرش وكرسي معنويان و عرش وكرسي صوريان ؛ اما المعنويان في الآفاق فالعقل الكلي والنفس الكلية ، واما الصوريان فهما الفلك الاطلس و فلك الثوابت ، و اما المعنويان في الانفس فالقلب المعنوى ـ و هو العقل التفصيلي ـ والصدر المعنوى وهو الخيال ، و اما الصوريان في الانفس فهما القلب الصنوبرى والدماغ ـ ره قدسه .

(٢) ما اشار اليه من حصول اثر في معدن التخيل هو حصول الصورة في القوة ، و هذا الذى جعله اثراً منه هو حصول الصورة في الروح البخارى الذى هو مركب القوة الخيالية ومظهرها ـ ره قدسه .

العضلات والاوتار والاعصاب الى الاوردة، ومنها الى الارواح الدماغية،ومنها الى الروح النفساني،ومنها الى معدن التخيل،ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى، كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الاولى عينها نهاية الثانية «كما بدأنا اول خلق نعيده» فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه «فاطربين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمي . (١)

واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الاهو ، ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضاً مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في عقول الملائكة المقربين، ثم ترتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء الى الارض نجوماً بحسب المصالح و الاوقات ، وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا و يخطر بباله و يحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج و عالم الشهادة ، فكذلك صورة حكمة الله (تعالى) واظهار ما في مكمن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول و نهاية تدبير الامر كما قال (تعالى) **تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى»** وقال **«يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه»** فبعد ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله «تعالى» **«اليه يصعد الكلم الطيب(٢) والعمل الصالح يرفعه»** وقوله: ان كل من في السموات

---

(١) اى ذلك السير النزولي منها ، وبهذا السير النزولي ربما يرجع الذكر الجهري على الذكر الخفي ، حيث انه اذا سمع السامع ما لهجه اللسان يرجع الى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية وان كان الخفي ارجح من وجوه ــ ن قده .

(٢) اى الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية في السلسلة الصعودية والعمل الصالح ــ شريعة وطريقة ــ يرفعها ، و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه ان يراد ــ

والارض الا آتي الرحمن عبداً (١) لقد احصيهم وعدهم عداً وكلهم آتيه يوم القيمة فرداً » وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان و من سبيل اطواره ، بل نقول ـ من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

ـــ بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث انها كلماته وجهاتها النورانية والمراد بالعمل الصالح: حركاتها الجوهرية ، العرضية الاستكمالية و هذا بحسب المبادء التكوينية ، وفسرت بالاعتقاد والاعمال فلاينافي انطباق بعضها بحسب التشريعي ـ من قده.

(١) فكما ان العبد المجازي لايملك شيئاً بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقي لمالك الملك ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالي بمقتضى توحيد الذات و الصفات والافعال وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة للكل بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مختصة باهل الايمان والتوحيد. لقد احصيهم وعدهم عداً فكما ان فذلكة الحساب جامعة لتفاريقه فكذلك علمه (تعالى) جامع للموجودات المتفننة بحوابسط واعلى ولايعزب من حيطته شيء ، وكلهم آتيه يوم القيمة فرداً اذ كل عند النهوض عن القوابل و القيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانية مجرد عن اللواحق والاجنبيات ، فالفردية والتجرد ـ الذي لاأقل منه ينسحب على الكل ـ انما هو عن البدن الدنيوي ولواحقه، وبالجملة عن الطبيعة ولوازمها واما التجرد التام فهو للاخصين وقد قيل :

امروز بر بروز ده وفردا	هرجا ديكى شود توفردا

وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو الصراط المستقيم اليه «ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم» اى مظهر بما اسم الله الاعظم . واذلا ينقطع فيض الله (تعالى) ففي الوعاء الذي بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعي الى الانسان الطبيعي ويدخل باب الابواب ويصير كل الصياصي الى الصيصية العظمى و جميع القرى الى ام القرى وما قال (قده) شرول آنه بيان آخر لدخول الاشياء في باب الابواب ، و لكن بحسب وجودها الرابطي له بل بحسب وجوداتها الرابطية المديدة له في مثاله المتصل و ملكوته وجبروته المتصلين ، وبالجملة فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول الكل اليها ، وهذا لاينافي وصول كل نوع الى رب نوعه ومحشوريتها بمحشوريته الى الله تعالى ـ من قده .

ان المتأمل منه فی خلق السموات والارض اذانظر الی هذا العالم ورأی السماء والارض ومابینهما یظهر صورته فی قلبه حتی انه لوغمض بصره یری تلک الصورة فی خیاله متمثلة بین یدیه حاضرة عنده تام من حضور الصورة الخارجیة بین یدی حسه ، ثم یتأدی من خیاله صورة الی نفسه ومنها ـ ان کان عاقل بالفعل ـ الی عقله البسیط المتحد بالعقل الفعّال ، فیحصل حقائق الموجودات التی دخلت اولا فی الحس ، ثم فی الخیال و عالم المثال و هلّم الی عالم الامر والعقل الفعّال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلک العوالم وهی مطابقة للنسخة الموجودة فی اللوح المحفوظ المکتوبة بالقلم الالهی ، و هذه النسخ و الکتب مترتبة فی الوجود الابتدائی علی ترتیب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب ، فمافی القلم سابق علی ما فی اللوح المحفوظ ، و هو سابق علی مافی لوح المحو والاثبات ، وهو سابق علی مافی صحیفة الاکوان المکتوبة بمداد المواد الجسمانیة الهیولانیة ، وترتیبها فی الوجود الاعادی علی عکس ترتیبها الابتدائی فیتبع وجودها الحسی وجودها الجسمانی المادی ثم یتبعه وجودها المثالی القدری ثم یتبعه وجودها العقلی القضائی التفصیلی ویتبع ذلک وجودها العقلی البسیط القلمی الاجمالی ویتبع ذلک کله العلم الازلی فیرجع الامر الی ماکان وهو قوله «الله یبدء الخلق ثم یعیده ثم الیه ترجعون».

وهذا ایضاً من لطائف صنع الله وحکمته فی خلق الانسان الکامل وصیرورته انساناً کبیرا بعدماکان عالماً صغیراً ، فکان الوجود کله کشخص واحد دار علی نفسه وکأنه کتاب کبیر فاتحته عین خاتمته ، والعالم کله تصنیف الله وابتدء بالعقل واختتم بالعقل کما قال تعالی : «او لم یروا کیف یبدئه الله الخلق ثم یعیده ان ذلک علی الله یسیر قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم الله ینشیء النشأة الآخرة ان الله علی کل شیء قدیر».

الفصل (٦)

في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق

اعلم ان الله (تعالى) لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وسماته كان عنده علوم جمة من غير مجالي (١) وكلمات كثيرة من غير آلة لبيان ومقول، وكتب عديدة بلا صحائف ولا اوراق، لانها قبل وجود الاعصر والآفاق فخاطب خطاب «كن» لمن كمن في علمه ولم يكن في الوجود سوادها وجداول ما او جدهم حروفاً عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستمداداتها وهي عالم القضاء العقلي، ثم اخذ في كتابة الكتب و تصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والاجساد وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله (تعالى) **الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن(٢) يتنزل الامر بينهن** وكما قال تعالى «فقضاهن سبع سموات في يومين(٣)

---

(١) هذا في العلم التفصيلي الذي هو منشأ الكثرة في مقام الوحدة و في الرحمة الصفتية التي هي منشأ الرحمة الفعلية بقرينة قوله (قده) «لظهور اسمائه» وقوله «فاوجد اول ما اوجد الخ» لا العلم الذاتي الذي في المرتبة الاحدية والتكلم الذاتي، لانه بسيط فرد، وان كان ذلك العلم ايضا بتامه، «بسيطة الحقيقة كل الخيرات» علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي الا انه ليس الكلام فيه كما يشهد به كلماته — س قده .

(٢) اى في العدد فقط اوفي كونها سماوات ايضا ، و ذلك اذا عرف الذهن التي من الارض حقائق السماوات بالمتواتات المطابقة انها ما هي ؟ وهل هي ؟ ولم هي ؟ فان الاشياء تحصل باسمها في الذهن ، والوجود ما به الامتياز عين ما به الاشتراك . اوهي النفس والقلب والعقل الى آخر المراتب السبع للانسان كما سيجيء ؛ يتنزل الامر اى عالم الامر بينهن — س قده .

(٣) اى يوم متى وهوآن دثوره ، و يوم يأتي وهوآن حدوثه، وكل طبيعة سيالة هذه حالتها اويوم نوراني هووجه الله منه ويوم ظلماني هووجه النفس منه اويومي السودة و المادة اويومي الدهرى المثالي والزماني الطبيعي. واوحي في كل سماء امرها اعالكلمة الروحية التي هي من عالم الامر — س قده .

و اوحى فى كل سماء أمرها، ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمى وقرائة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله : **«فاقرؤا ماتيسر من القرآن»** وبقوله تعالى **«اقرأ باسم ربك الذى خلق»** وقوله: **« اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض»** وقوله: **«ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا».**

وحيث كانفى الابتداء ضعفاءالعقول ضعفاءالابصار كماقال تعالى «خلق الانسان ضعيفاً فلم يكن تصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها، وقد ورد عن بعض المكاشفين «ان كل حرف من كلام الله في اللوح (١) اعظم من جبل قاف وان الملائكة لواجتمعوا على ان ينقلوه لما اطاقوه» فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستمدادنا الهنا ! ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا من روحك ورحماتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك ، فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة ، فعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه و انموذجاً وجيزاً من معانى كلماته التامات فقال (تعالى) **« و فى انفسكم افـلا تبصرون »** والمراد منها نفوس الكمّل من الانبياء والمرسلين لان على كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العـالمين **«كتاب مرقوم يشهده المقربون»** مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ، ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم ، وارسل الينا رسولا كريماً ونورا مبيناً وقراناً حكيماً ، وصراطاً مستقيماً وتنزيلا من العزيز الرحيم ليحمل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم ، وكتابه خلاصاً من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين .

---

(١) اى فى لوح القضاء وفى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو عالم ارباب الانواع التى كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية . اوفى لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو عظم اعظم واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم عرفه .

لبصيرة وفتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر اولية الرحمن وآخرية الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان : واعلم ان البارىء وحداني الذات في اول الاولين وخليفة الله فرداني الذات في آخر الآخرين **«كما بدأكم تعودون»** فالله (سبحانه) رب الارض و السماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ، و يتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنوره عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه(١) **«النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم»** فاعرفه ايها السالك الى الله ! حتى تعرف ربك قال (تعالى)

---

(١) اي : من عرف النبي الذي هو اولى بالمؤمنين من انفسهم فقد عرف ربه لانه (ص) قال : «من رآني فقد رأى الحق» كيف؟ وروحانيته العقل الكلي الذي هو المجلى الاتم ، فهو (ص) بجامعيته مظهر اسم الله الاعظم ، هذا ما يناسب المقام. او من عرف نفسه التي هي خلقت على صورة الرحمن في جامعيته للاسماء وتعلمه تكوينا بها حيث لايعذمن وجودها اسم من الاسماء التنزيهية والتشبيهية انا كانت بالفعل لا كالملك الذي هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السميع البصير ولا كالحيوان الذي بالعكس ـ فقد عرف ربه ، لان معرفة الاثر بما هو اثر والعنوان بما هو عنوان معرفة المؤثر والمعنون ، ولاسيما هذا الاثر المحاكي الذي ليس شيئا على حياله ، او من عرف نفسه بالعجز وان لاحول و لاقوة الا بالله العلي العظيم عرف ربه بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها كانت في الايام الخالية كمرآة خالية و صفحة عاطلة ثم تزينت بحلى العلم والمعرفة من عندالله الحكيم العليم عرف ربه بالعلم واحاطة علمه بالكليات و الجزئيات والعلوم و المعلومات ، ولا يحيطون بشيء من علمه الا بماشاء» ومن عرف نفسه بالعبودية والفقر وان لاوجود ولاصفة ولا فعل الا لمولاه و لا يملك شيئا عرف ربه بالربوبية والمولوية والغنا .

و هكذا وجه رابع : هو ان من عرف نفسه بالاحاطة على جميع المراتب المنطوية في وجوده وعالمه الصغير من الحقائق الروحانية والجسمانية والملكية و الشيطانية ـ فان في الانسان شيء كالملك ، وشيء كالفلك ،وشيء كالطبع ، وشيء كالنبات ، وشيء كالحيوان، وشيء كالشيطان . وفيك انطوى العالم الاكبر ـ عرف ربه بالاحاطة على جميع مراتب العالم الكبير من الذرة الى الذرة . ـــه

«من يطع الرسول فقد اطاع الله» وقال الرسول ﷺ «من رآني فقد رأى الحق» صحيح بمسلم! ستك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود، والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآة حاذت الشمس فيستمد منها النور «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» فهم هذا.

واعلم ان من صفّى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقّل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقياً ببقائه «من كان لله كان الله له» فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية تستحكمه ولعره واستجيب دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم».

الفصل (٧)

في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة

اعلم ان هذا القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله وكتابه جميعاً دون سائر الكتب

ـــ وجه خامس: هو ان يكون من قبيل التعليق على المحال، اي: من عرف كنه ذاته مع كونه في مقام عقله الجزئي ووجوده المحدود مع كونه مثل «يوقلمون» لا يمكن ضبط اطواره واحصاء شئونه وفنونه فقد عرف كنه حقيقة ربه، وليس فليس. وبالجملة: فكما ان للحق (تعالى) مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به يعرف ـ اذ هو نور كل نور ـ كذلك للنفس مقام خفي لا يكتنه. ومقام ظهور لا معروف بهذا الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف. ولا ظهور لها الا ظهوره.

دانش نفست نه کار سر سریست　　گر بحق دانا شوی دانی که چیست ـ ی قده

السماوية (١) النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين ، فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون مابايديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كما مر ، لكن الغرض هيهنا كونه كلام الله خاصة (٢) وايضاً نقول (٣) انحطاط المنزل من الكلام على نبينا (ص) قرآن وفرقان جميعاً ، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

---

(١) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل و تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، فان نبينا (ص) لما كان خاتم سلسلة الوجود وسلسلة الانبياء لم يبق بينه وبين الله (تعالى) واسطة فكان القرآن كلام الله ، و اقتحام جبرئيل عند نزوله منجما لاينافي ذلك، بخلافهم (ع) لحصول واسطة اووسائط في حقهم ، وايضا الانقطاع من القابل والتعلق بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية منه (ص) لانهما حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية بحيث لايمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال (تعالى) « فاستقم كما امرت » من قده .

(٢) كلمة «خاصة» قيد المضاف اليه لا المضاف اى كلام الله بلا واسطة حجاب ، وليس المقصود أنه كلام خاصة لاكتاب اذ قد مر ان كل كلام كتاب بوجه ـ من قده.

(٣) الاول ـ اى الكلامية والكتابية ـ كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها، وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقا ، فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس الماهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المقول بالتشكيك ، فالاول مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع ، وفي مفاهيم الاسماء و الصفات لله تعالى ، و الثاني في انحاء الوجودات طولا ، و«القرآن» مصدر «قرء» اصله الضم والجمع ، قال (تعالى) : «ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» فكلام الله المنزل على نبينا (ص) هو العقل الكل الذي هو عقله (ص) و روحانيته ، بمعنى جملة العقول المحركة للسموات و الارضين لكونها ، بدايات وغايات لها ، فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا : بأن لها ماهيات كما هو المشهور ، والافرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة والضعف ـ من قده ..

نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين
لا المحبين فقط لقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا» وقوله
(تعالى) «نزل عليك الكتاب بالحق» وقوله (تعالى) «و بالحق انزلناه و بالحق نزل»
وهو بما هو كتاب انما هو سور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء نجوماً
على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها فى صحائفهم والواحهم
بحيث يقرأها كل مسلم قارو يتكلم بها كل متكلم ، ويعمل باحكامها كل عامل موفق،
وبها يهتدون وبما فيه يعملون، ويتساوى فى هدايتها الانبياء والامم كما فى قوله (تعالى) «وانزل
التورية والانجيل من قبل هدى للناس وقوله تعالى وعندهم التورية فيها حكم الله
واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل
بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم ، لقوله (تعالى) «وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيماً » و فيه كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله (ص) لقوله (تعالى)
« انك لعلى خلق عظيم » اذ كان خلقه القرآن كما روى عنا .

اما اذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفية النزول كما سيجيىء بيانه مفصلا فى
مسائل النبوات - : ان سبب انزال الكلام و تنزيل الكتاب هو ان الروح الانسانى اذا تجرد
عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته
الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصى واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات ،
لاح له نور المعرفة و الايمان بالله و ملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان
جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال و فى لسان
الشريعة النبوية بالروح القدسى ، و بهذا النور الشديد العقلى يتلالاء فيه اسرار مافى
الارض والسماء ، ويترا آى منه حقائق الاشياء كما يترا آى بالنور الحسى البصرى الاشباح
المثالية فى قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب ، والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة و شواغل
هذا الادنى ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة
والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، اوحجاب يحجبها كالمعصية وما يجرى
مجراها كما فى قوله (تعالى) «طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله (تعالى) بل ران

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة و ظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولّت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال (سبحانه) «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» ثم ان هذه الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت ، لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري - بل من الله يتعدى تأثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون - فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة ، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي ، والكلام هو كلام الله (تعالى) وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله . وهذا الامر المتمثل بما معه اوفيه ليس مجرد صورة خيالية(١) لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم

---

(١) اذ المشاهد ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج او من الداخل ، فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على ان حقيقة النبي تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض آخر ، بل يقول : ان النبي يتصل برقيقة الملك ايضا و لكن بخياله فقط ينالها ، ولا ايضا ينال صورة خيالية صرفة تكون نظيرة اضغاث احلام تكون في النوم، لان تلك الصورة الخيالية تنزلت من الالواح العالية وظل لما فيها كالصور في الرؤيا الصادقة الحاصلة من مشاهدة النفس ما في تلك الالواح . و لكن مع ذلك هنا والتي معطيه قاصر لان القوى الباطنة كمرايا متعاكسة فاذا تمثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك ايضا بها ←

الباطن ولاقدم له في اسرار الوحي و الكتاب كبعض اتباع «المشائين» معاذالله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على سطحه اللائق وتمييزه الموافق مماسيجيء موعد ذكره في باب النبوات ، و لكن نريك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية

عليك ان تعلم ياحبيبي ! ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى مادونها اضافة النفس الى البدن لاهذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لايبقى زمانين ـ كماعلمت في مباحث الطبيعة ـ بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فانما هوكالبدن المحشور في النشأة الآخرة ، أما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية ، واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية(١) و اعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص ، وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد ، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنيّة من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية ، وانما كان يلاقي النبي (ص) في معراجه الصف الاول من الملائكة و يشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو ، اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام «قاب قوسين او ادنى» و هو مقام

ــــ لانه كمرآة ذات وجهين : أحدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التي تأدت اليه من المشاعر الظاهرة ، والاخر الى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من الارواح العالية اومن الخيال مما ركبته المتخيلة .

فاذا علمت ان الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور و من خياله الى حسه المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لايكون مشاهداً؟ مع انه كما ان عقله فوق العقول كذلك حسه فوق الحواس في شدة النورية والتمثيل ــ ن قده .

(١) انه تستقيم متهاهؤلاء وظني ان النسخة كانت بعل «تنشأ منها» «كتابية» بعد «قدرية» في مقابلة «قولية» وبعده معنى الملائكة اللوحية» ــ ن قده .

القرب ، ومقعد الصدق ، ومعدن الوحي والالهام ، وهو الكلام الحقيقي كما مر ، وكذلك اذا عاشر النبي (ص) الملائكة الاعلين يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم ، وكلامهم كلام الله النازل على محال معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي (ص) عن نفسه - كما روى - ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة .

ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل له صورة ما عقلها و شاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الأثر الى الظاهر ، وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية لتبطها الجانبين تستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاعراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي تشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لاجرم اذا خاطبها الله خطاباً من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة اوبواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في نفس نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح له مثال من الوحي و حامله الى الحس الباطن ، فينجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى ، فيتمثل لها حقيقة الملك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقاً مقدراً ، فيرى على صورته الخلقية القدرية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ما كان وحياً معقولا ، او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ، ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم .

ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك صورة محسوسة بحسه ثم ينحدر الى حسه الظاهر ثم الى الهواء و هكذا الكلام في كلامه ، فيسمع أصواتاً و حروفاً منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي ، فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه

يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره ، وهذا التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك (١) الموحى من موطنه ومقامه ، اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا يستقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي (ص) من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له (ص) شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار، فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين.

واعلم مما ذكر وجه ما قيل (٢) ان الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تعاشرهم في النوم و لكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء (ع) و نوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما ، فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال (ص) «تنام عيني ولا ينام قلبي» وقال «علي» (ع) «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا» ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجاً عن جنس الكلام والمتكلم و الكتابة و الكاتب ، فهذا امر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقي فتدبر .

ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض ومافيهما كما في قوله (تعالى) في سورة «آل عمران» «ان الله

---

(١) وان كان له ايضا وجه فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك ، وهذا معنى صعوده وان لم يكن انتقال ، وكون رقيقته متمثلة للنبي في عالم الكون الصوري المحض حتى صارت مشاهدة له كون حقيقته ها هنا، وهذا معنى نزوله قال (تعالى) «تنزل الملائكة والروح» وقال : «يتنزل الامر بينهن» ومثلهما كثير ـ منه .

(٢) فان معنى مخاطبة الروح القدسية في اليقظة ان قوى روح الولي او من دونه لا تتابع روحه لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبي فقواه مشتغلة بشواغل الحس لايقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبي ، ومعنى معاشرة روح النبي (ص) اياهم في النوم ـ اي شبه الدهش المذكور ـ متابعة قواه لروحه بحيث رأسا راى في حين كونه يشتغل بهذا العالم الطبيعي ايضا ، فيرى بحسه صورة الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من خواص النبوة ـ منه .

لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لااله الاهو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات» وقوله (تعالى) فيها «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض واليه يرجع الامور» وقوله (تعالى) فيها «ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب» وقوله (تعالى) في الانعام «وهو الله في السموات والارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ماتكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين» وقوله (تعالى) في هود «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» ـ الى قوله ـ «كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام» وقوله (تعالى) في الرعد «تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لايؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون» وقوله (تعالى) في سورة ابراهيم «الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض» وقوله (تعالى) في يونس «الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ـ ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر» وقال «ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون» وفي سورة «يوسف» : «وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقوله «طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى» وقوله: «حم عسق كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم» وقوله في «الزخرف» «حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ـ الى قوله ـ ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم» وقوله في «الدخان» «حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين ـ الى قوله ـ «رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين» وقوله في «الجاثية

«تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها و تصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق - الى قوله - فبشره بعذاب اليم» وقوله «وسخر لكم مافي السموات وما في الارض جميعاً منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ، وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في «الاحقاف» «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق واجل مسمى» وقوله في «الجمعة» «يسبح لله مافي السموات ومافي الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين - الى قوله - لفي ضلال مبين» الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك (١) ان القرآن والآيات المنزلة هي بعينها آيات كلامية عقلية في مقام ، وكتب لوحية في مقام واكوان خلقية في مقام ، والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة ، والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة .

فصل (٨)

في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب

اعلم أيها المسكين ان هذا القرآن نازل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل

---

(١) والسر فيه ان الوجود الكتبي واللفظي والذهني والعيني سواء كان حقيقة او رقيقة جميعها ظهورات شيء واحد ، والماهية في ذوى الماهية محفوظة ، و للوجودات اصل محفوظ وليس فيها تفاوت الا بالشدة والضعف ، والظل ليس مباينا للذي الظل ولا الاسم بما هو عنوانه مباين للمسمى و الرقيقة حكاية للحقيقة وبالعكس ، و ان كانت الحكايات متعددة تعدد الحاكيين ، وبالجملة القرآن ثلثة : تدويني هو ما بين الدفتين ، وتكويني و هو اما آفاقي واما انفسي فمن قرء اي واحد من الثلثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين ، منه .

ضعفاء عيون القلوب وخافيش ابصار البصائر ، فلوفرض انه باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب و اضمحل الكرسي فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله (١) لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله» اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف الروحي في هذا المعنى «كل حرف في اللوح اعظم من جبل «قاف» وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» وهذا «القاف» رمز الى قوله «ق والقرآن المجيد» فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب(٢) ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفة وله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد «بل هو قرآن مجيد» ،وفي مقام اسمه عزيز «وانه لكتاب عزيز» وفي آخر اسمه علي حكيم «وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم» ، وفي آخر كريم «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون» وفي آخر مبين «ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» وفي آخر حكيم «يس والقرآن الحكيم» وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهرة ، ولوكنت تاسمع باطني في عالم العشق الحقيقي و الجذبة الباطنية و المحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماؤه و يشاهد اطواره .

واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة

---

(١) بناء على تفسير «ق» بالجبل المحيط بالدنيا وهو عالم المثال المنشعب الى «هورقلياء» و«جابلقاء» و«جابرساء» واما اذا فسر بالنفس او بالقلب فلا . اذلا اعظم من القلب كما في الحديث القدسي «لايسعني ارضي ولاسمائي ، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن» ، وكذا اذا فسر بالجبل و لكن اومي به الى الوجود المقدس الختمي (ص) كما قال « ابن عباس » «القاف جبل بمكة» فاشار الى وجوده (ص) فانه باعتبار عظمته عند الله وجلالة منزلته لديه واستقامته في سبيله وقيامه بين يديه وتوسط فيما بين شرق الوحدة وغرب الكثرة جبل شامخ – من قده .

(٢) هذا جار في كل من القرآن التدويني والتكويني والافاقي والانفسي ، فكل بكل اعتبار يسمى باسم جليل – من قده .

لمعرفة حلون القرآن وانوار جماله و اضواء آياته و اسرار كلماته ، ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، لمامرت الاشارة اليه من ان الكتاب العقلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي ، وهو بازاء الاسماء و الصفات الالهية ، لكن هناك على وجه الوحدة والاجمال وهيهنا على وجه الكثرة والتفصيل كماقال «كذلك نفصّل الآيات لقوم يعقلون» وقوله «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» وكما ان صور الكائنات من الارض والسموات ومابينهما ـ وهي عالم الخلق ـ تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر فكذلك جميع مافي العالمين ـ الامر والخلق ـ كتاب تفصيلي لمافي العالم الالهي من الاسماء والصفات ، قال الله (تعالى) «ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه» ففي هذه الاية اوجب الله (تعالى) على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس ، لان علم الاسماء ـ وهي ارباب صور الانواع والدعوة ـ لايحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتأمل في المربوبات من كل مافي الارض والسموات ، ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفي احوالها في كثير من الآيات.

وسبيل هذا الباب من المعرفة مماسلكه العرفاء المحققون و العلماء الالهيون وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله (تعالى) وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لمافي العالم الالهي والصقع الربوبي ، وذلك لان كلما يوجد في عالم من العوالم ففي العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ماهو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس «وماعندالله خير وابقى».

الفصل (٩)

في تحقيق كلام امير المؤمنين و امام الموحدين علي (ع) كماورد «ان جميع القرآن في باء بسم الله و انا نقطة تحت الباء»

اعلم هداك الله ياحبيبي ، ان من جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله (تعالى) وملكوته بعدها العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت «باء» بسم الله ، بل يرون جميع الموجودات

في تلك النقطة الواحدة (١) وقد بينا ـ في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ـ ان بسيط الحقيقة كل الاشياء ، وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف « باثولوجيا » : الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدؤ الاشياء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه» وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه .

ونحن نمثل لك في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه : فانك اذا قلت : «لله ما في السموات وما في الارض» فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة وانا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى ، على ان فسحة عالم المعاني والتفاوت بين اقسامها وافرادها لا يقاس بفسحة عالم الالفاظ والتفاوت فيها .

ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان التحق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى (٢) «والله بكل شيء محيط» و يرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فحينئذ يشاهد وجوده تحت نقطة «باء السببية» لسبب الاسباب ، ويعاين عند ذلك تلك «الباء» التي في بسم الله حيثما تجلت لعظمته وجلالة قدرها و رفعة سرمدتها هيهات !! نحن و امثالنا لا نشاهد من القرآن الا سواداً لكوننا في عالم الظلمة والسواد و ما حدث فيه من مد هذا المداد ، اعني مادة الابعاد والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد ، والمدرك لا يدرك شيئاً الا بما في قوة ادراكه وقوة ادراكه دائماً يكون من جنس مدركاته ، ما هي عينها كما ذهبنا اليه ، فالحس لا ينال الا المحسوس ، ولا الخيال الا المتخيل ، ولا العقل الا المعقول ، فلا يدرك النور الا بالنور «ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور» .

---

(١) اي الموجودات العينية ايضا في النقطة الكتبية ، و ذلك اذا اخذت النقطة الكتبية دقيقة للنقطة الحقيقية وظهورا منها في عالم الوجود الكتبي ـ منه .

(٢) بان يمتثل قولهم «اقرء وارقاً» ويصل من ظاهره الى باطنه ومن باطنه الى بطنه، ويترقى من مقام التعلق الى مقام التخلق ، ومنه الى مقام التحقق ـ منه .

فنحن بسواد هذا العين لانشاهد الاسواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب، فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازى ، والقرية الظالم اهلها مهاجراً الى الله ورسوله فى قطع المنازل التى بيننا وبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التى بعضها صور حسية او خيالية او وهمية اوعقلية ، و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودها فى وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله، فماترى بعد ذلك من القرآن سواداً اصلا الا البياض الخالص و النور الصرف الذى لايشوبه ظلمة و اليقين المحض الذى لايعتريه شك وتحققنا بقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا» وبقوله «وعلّمناه من لدنا علما».

وعند ذلك نقرء الايات من نسخة الاصل، وهو «الامام المبين» و «الذكر الحكيم» و «من عنده علم الكتاب» وهو امير المؤمنين علي (ع) لقوله (تعالى) : «وانه فى ام الكتب لدينا لعلى حكيم» ولهذا نطق بما نطق من قوله: «انا نقطة تحت الباء» وقوله مشيراً الى صدره الشريف: «ان ههنا لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة» ولعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم ، لكن المثل سائر «ان الكلام يجر الكلام» وليعذرنى اخوان الحقيقة ، ان عشق الحبيب يجرى على عدّ اوصاف كماله ونعوت جماله ، وعد شمائله فى ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله ، كما نحن بصدده انشاء الله ولنرجع الى ماكنا فيه .

الفصل (١٠)

فى بيان الفرق بين كتابة المخلوق و كتابة الخالق

هذا ايضاً علم ذوقى لايفهمه الا صاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدءها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدءها من داخل الحس ، مع ان كلامنهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة ، والحس لايفرق بينهما، فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال : (تعالى)

«وبرزت الجحيم لمن يرى» ـ ان يرى المحسوس بغير الحس محسوساً بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه ، وهذا مما تواتر نقله و تكاثر وقوعه ، و مما اتفقت روايته من هذه الآية « ان رسول الله (ص) خرج يوماً وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب ، فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة . وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة» الحديث.

فمن هيهنا مع ماتقدم من كيفية نزول الوحي و الكتاب على الانبياء (ع) يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق ، اذلو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ماهي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ، ولايمكن ايضاً ان ماقام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم، ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت (سلام الله عليهم اجمعين) فتورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي (ع) وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش.

ومما حكي ايضاً في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت براءتك من النار؟ فقال الابله : وهل اخذ الناس ذلك ؟ قال له : نعم ، فبكى ذلك الابله و دخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار ، فجعل الناس و اصحابه يلومونه و يعرّفونه ان فلاناً مزح معك وهولا يصدقهم و كان مستمراً على حاله ، فبينا هو كذلك انسقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار، فسرّ بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لايتغير ، كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من صنع الله ، والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب .

فـان قلت لوكان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفاً من

ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة ، فيدرك بين الخيال اولاثم بعين الحس تبعاً بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حالة منه اليهم لاسباب خفية لايطلع على تفاصيلها ولايبعدان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حالة والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب .

الفصل (١٢)

في تحقيق قول النبي (ص) ان للقرآن ظهراً و بطناً وحداً ومطلعا (١)

اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ، ولكل منهما ايضاً ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ، ولايعلم تأويله الا الله . وقد ورد ايضاً في الحديث «ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن» وهو كمراتب باطن الانسان : من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخفي . اما ظاهر علنه

---

(١) المطلع في اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوة آياته متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الاية ، كما قال مولانا الصادق (ع) : «لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لايبصرون» وكان ذات يوم في الصلاة فخر مغشيا عليه ، فسئل عن ذلك فقال : «مازلت اكرر آية حتى سمعت من قائلها» وقد ينقل الحديث هكذا: «ما من آية الا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» ولعله قد نقل بالمعنى - منه .

(٢) ولعل الصدر وهو مقام الخيال - كما مر - زيادة من النساخ ، والا لكانت المراتب ثمانية ، وقد يزداد في آخر المراتب : «الاخفى» ، فليسقط العقل او الطبع وهو الانسب هنا ←

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المحسوس ، واما باطن علنه فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و المجودون في خزانة مدركاتهم و مخزوناتهم كالخيال ونحوه و الحس الباطن لايدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانية و عوارض مقدارية الاانه يستثبته بعدزوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشري ، واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ، ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات .

فالاولى منهما مايدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقائقها منفوضة عنها اللواحق القريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذاً كل منهما من المبادي العقلية من حيث يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنها التعاند والتضاد ، ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لاكمالها في عالم المواد والاجساد ، ومثل هذا المعنى المشترك فيه لايدركه الروح الانساني مالم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه لذليس من شأن المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كماليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا .

على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساساً او تخيلا او توهماً او تعقلا - لابدله من ضرب من التجرد ، و ان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا ، وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جداً فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى .

فالروح الانسانية تارة تتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه و حواسه ، و تارة تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئي و تارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الامر ، و تارة تأخذ المعارف

←لقوله : «كمراتب باطن الانسان» فان الطبع ظاهره .

وبالجملة هذه اصطلاح الرفقاء ، والحكيم يطلق النفس الناطقة على الجميع او الاكثر وهم استفتوا من البيان بالعيان كما هو ديدن اكثرهم في اكثر المواضع وقد يبينون بقدر مايسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم في اول تعاليقنا على السفر الاول - من قدسه .

الالهية من الله بلاحجاب من عقل اوحس فان تصرف الحس ومايجرى مجراه لماكان فيما هومن عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لماكان فيما هومن عالم الامروالتدبيرفالذى يكون فوق الخلق والامر جميعاً فهو محتجب عن الحس والعقل جميعاً فلا يدرك نور الحق الابنور الحق و لاينال الابقوة من له الامر و الخلق كما ورد عن ابيعبدالله (ع) قال قال امير المؤمنين» (ع) اعرفوا الله بالله (١) والرسول بالرسالة (٢) واولى الامر بالامر بالمعروف (٣) (الحديث).

وللدلالة على تفاوت المقامات قال (تعالى) في صفة القرآن «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين» فذكر له اوصافاً متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عندالله، وادناها التنزل الى هذا العالم من عندرب العالمين، ولاشك ان كلام الله من حيث هوكلامه قبل النزول الى عالم الامر - وهو اللوح المحفوظ - وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا - وهولوح المحو والاثبات - ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهى ومرتبة رفيعة لايعلم الاالله ولايدركه احد من الانبياء (ع) الافي مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية، وتجرده عن الكونين، وخروجه عن النشأتين، وتجاوزه عن العالمين - الخلق والامر - و بلوغه

---

(١) اى: اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقربوا اليه حتى يصدق في حقكم قوله الحق: بى يبصر وبى يسمع» - منه قده.

(٢) اى، بنبوة التعريف الحاصلة فيكم، فان النبوة قسمان: نبوة التعريف: ونبوة التشريع، والاولى هى الانباء عن معرفة الذات والصفات و الاسماء، و الثانية جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالاخلاق والقيام بالسياسة وقد يخص هذه بالرسالة، و لوكان كذلك لكان المراد: الوراثة عن الرسول المتحققة في الكمل حتى ان الفقهاء مظاهره، و قد ورد «ان من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بين جنبيه» بل قد روى «ان لله عباداليسوا بانبياء يغبطهم النبيون» وانه ص قال: «ان في امتى محدثين مكلمين» منه قده.

(٣) اى بسيرورتكم من الولاة، لاالعارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط، بل المتحققين المتصرفين ايضا ذوى الاوامر التكوينية التسخيرية - منه قده.

«قاب قوسين او ادنى» كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر (ص) عن حاله «لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وللاشارة الى هذا المقام قوله (تعالى): «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» و قوله (تعالى) : «لا يعلم من في السماوات و الارض الغيب الا الله» وقوله «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه» وفي الحديث «ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله» وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله . «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد» و قوله حكاية عن الكفار الجاحدين : «لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير» وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله : «فاجره حتى يسمع كلام الله» وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال : «نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم» وقوله : «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وقوله في حق الملائكة «وما منا الا له مقام معلوم»

تذكرة تمثيلية

و بالجملة ان للقرآن درجات و منازل كما للانسان ، و ادنى مراتب القرآن و هو ما في الجلد و الغلاف كأدنى مراتب الانسان و هو ما في الاهاب و البشرة ، وللقرآن في كل مرتبة و مقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم و تراهتهم و انسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم (١) و القشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية،

---

(١) اي : لا يلتفتون لفت ما حياتهم وامكانهم ، كالعقول النورية و الملائكة المهيمة المختفي امكانهم تحت سطوع وجوب الازل، ومثلها العقول الصاعدة الثانية دوامهم في ذاته، فان كل انسان الى الامكان اميل واحكام الكثرة عليه اغلب ، كان من الكفار ظاهرا او باطنا، وكل انسان كان الى الوجود اميل و احكام الوحدة عليه او فر ، كان من السابقين المقربين كالانبياء والاولياء ، وكل انسان تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين حقه .

واماروح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوالباب و ذوالبصائر ، اذ حقيقة الحكمة لاتنال الاموهبةالله ولايبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيماً الابان يفيض الله عليه من حكمته حكمة ومن لدنه علماً ، لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماءالله الحسنى ، ولابد في من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبةالله ايامله ولذلك قال (سبحانه) بقوله : «ويعلمهم الكتاب والحكمة» (الاية): «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم» وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال : «ومن يؤت الحكمة فقداوتي خيراً كثيراً ومايذكر الااولوا الباب».

الفصل (۱۲)

في توضيح ماذكرناه و تبيين مااجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوى البصائر و الالباب

اعلموا ايها الاخوان السالكون الممتنون بامرالدين وفهم غرائب الكلام المبين انفهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الالمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس «آل ياسين» ومكتب اهل التقديس واهل الذكر الحكيم وقرائة الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذى هو الامام المبين وكان معلمه «علمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما» و مؤدبه «ادبني ربي فاحسن تأديبي» وكان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفة نفسه بصورة العلم و الحكم هو «ربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم» فالله (سبحانه) معلمه لاسبب آخر من الاسباب كفكر اوتقليد اوقياس اورواية اوسماع بل بان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم» اويسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند «مطاع ثم امين» .

رمز قرآنی وتلویح کلامی

ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس في مكتب التقديس معنى اللوح والقلم و الكتابة والرقم و معنى «الم ذلك الكتاب» و«طه» و«يس» والقرآن الحكيم» و معنى «ص والقران ذي الذكر»

و « ق والقرآن المجيد » و « ن و القلم و ما يسطرون » و معنى الحروف الجمل وهي الحروف المقطعة القرآنية و الكلمات التامات المفردة و بعدها الكلمات المركبة الفرقانية ، فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية اعدلهم رزقهم من لدن ضروع الملكوت والجنان ، واذاق لهم من لطائف الرحمة و الرضوان اغدية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشرة لئلا يطلع عليها الاغيار (١) ومن لم يمكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار ، فكتب الله اولا في الواح ارواحهم حروفاً مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع آبائهم يستمون وعلى مثل كتابتهم يكتبون ، والى منازلهم و مقاماتهم يرتقون وبآيات الله يهتدون ، والى ربهم يرجعون «لقد كنا (٢) حروفاً عاليات نزلنا (٣) في سطور (٤) سافلات ».

---

(١) ونعم ماقيل : بين المحبين سر ليس يفشيه • قول و لاقلم للخلق يحكيه

(٢) هو الكينونة السابقة لنا في عالم العقول . والحرفية باعتبار عدم استقلال العقول في الوجود وانها لاشيئية لها بل لها الوجود الرابط المحض اذلا مادة لها ولو بمعنى المتعلق بل لا ماهية لها عند المحققين . ولذا كانت من صقع الربوبية موجودة بوجود الله باقية ببقائه — س قده .

(٣) هو الكينونة اللاحقة النفسية — س قده .

(٤) اى : قدودنا ، شبهها في الطول والاستقامة بالسطور ، ونظير هذا قول ابن العربي:

كنا حروفا عاليات لم نقل • متعلقات في ذرى اعلى القلل

وقول امير المؤمنين «علي» (ع) لابي الاسود الدئلي : «الكلمة : اسم وفعل و حرف» يشير الى هذا ، فان كلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة . فالمراد بالكلمة . كلمة «كن» اى : الوجود المنبسط المنقسم للحروف العالية العقلية و للاسماء و هي الجواهر الجسمانية الثابتة ، و للافعال المقترنة بالزمان و هي الموجودات العرضية السيالة ، و على مذهب المصنف قده من اثبات الحركة الجوهرية في الطبائع و الاجسام فهي ايضا من الا فعال المقترنة بالزمان ، والاسماء هي النفوس من حيث كونها برازخ بين العقول الساكنة والطبائع السيالة — س قده .

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة (١) منفصلة وتصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز «ليميز الله الخبيث من الطيب» ويوم الجمع ايضاً بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين» وقوله «ليوم لاريب فيه» واهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية و الجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة و المنفصلة متصلة ، والحرف الواحد بالمعنى حروفاً متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها (٣) في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله «ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون» هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله (تعالى) «قد فصلنا الايات لقوم يعلمون» وقوله «كتاب فصلت آياته» .

فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القارى المبتدى حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية و يطيع الله (تعالى) في امره «اقرأ باسم ربك الذى خلق» وقوله «اقرؤا ما تيسر من القرآن» وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» وحينئذ

---

(١) اى : الانواع المتخالفة المتراكمة التي كل منها مقولة ، وكل اجنبي عن الاخر تصير منفصلة ينفض كل عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل نوع متصلة واحدة، وهذا كما ان عقلك يأخذ صرف كل حقيقة معرى عن اكسية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد ويميز الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كلا عن الاخر. اقرء كتابنا اوراقاً ـ منه

(٢) اى : المنزول التي هي كلام الله (تعالى) وقوله الحق ـ منه .

(٣) اى : كيفية صيرورتها نفوساً كلية هي كتاب الله، ثم نزولها في صدور منشرحة ، اى كيفية صيرورتها مثلا معلقة هي رقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة ، والصدر هو الخيال، وكيفية النزول انه تصير الارواح المرسلة ارواحا مشاقة وهي تتمثل صورا بسيطة كل ذلك بلا تجاف ، اوالمراد بالثلاثة : المثل البسيط الاجمالي والمثل التفصيلي النفساني و الخيال . وبالجملة وصلنا لهم اى : المنزول للعقول ، وكتاب فصلت للنفوس اوالخيال ـ منه .

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته حفظه الله (تعالى) قلبه عن وساوس الشيطان كما قال «وانا له لحافظون» ويكون قلبه عند ذلك فلكاً محفوظاً عن اختطاف أمردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال «وحفظناها من كل شيطان رجيم الامن استرق السمع فاتبعه شهاب مبين» .

اشعار تنبیهی

وحملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الآخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتحمل التوجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه ، فانتبه يا مغرور ! وقم من مرقدك يا محكور ! حتى تسافر في سبيل الله مهاجراً الى الله ورسوله و مشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولاتجلس مع اهل الغفلة والبطالة و ذر الذين اتخذوا دينهم هزواً ، واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعباً وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله : «ما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا» وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله : «يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» رب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو و البلاغة متكلم قدر على فن المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفاً من حروف القرآن ولافهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ، ولم يرغب بعد الى ماهو بالحقيقة علم و نور و فقه و حكمة لا عراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علماً و ايماناً وفقهاً وايقاناً .

فاخرج ايها الغافل! من بيت حجابك وغشة نامك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية ، لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مفاليد خزائن السموات و الارض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمة الشك و الريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت

شأنك الاولى الى الفطرة الثانية والنشأة الاخرة فقدوقع اجرك على الله بل الله مولاك وهوآجرك وجزاك كماقال : «ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله .

الفصل (١٣)

في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة (١)

اعلم ايها المتدبر المتأمل ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروى كل غليل طلب الحيوة و الحقيقة ، ويداوى كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ﷺ : «ان القرآن هو الدواء وان القرآن غنى لافقر بعده ولاغنى دونه» والقرآن هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات و اغلال الاثقال و الاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و الذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى بكسوة الالفاظ و العبارات ، رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه و تأنيساً لهم و تقريباً الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم ، والا فما للتراب ورب الارباب ؟! ففي كل حرف من حروفه الف رمز واشارة و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال ، فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى و سجن الدنيا بقوله « و ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين».

فبسطت شبكة الحروف و الاصوات مع حبوب المعاني لصيد طيور السموات ، ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها و معيدها و مبدئها ، و انما الغرض الاصلي اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوى من

---

(١) الى القرآن التكويني العقلي والنفسي وغيرهما حتى كلام الله الذي هو مرتبة العلم السابق ـ عرفه .

اهتدى به بفهم منطق الطير كله ، وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره سواء عليهم أ انذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون ، و كان بعضهم لقصوره لايطيق ملاحظة هذا الامر الذى به موت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عمالايطيقون خوض غمراته فالجموا بلجام السمع ، وقيل لهم اسكتوا فمالهذا خلقتم لايسأل عما يفعل وهم يسئلون مالك والعميان وملاحظة حقايق الالوان ؟!

واما من امتلات مشكوة قلبه نوراً مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور و الكلمات و الايات كماهي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا فسيروا بسير اضعفكم ، ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم ، وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم ضعفاء الابصار ، و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم ، وكونوا كمافيل

شربنا واهرقنا على الارض فضله وللارض من كأس الكرام نصيب

ولذلك يوجد في القرآن مافيه صلاح كل احد ، ومارزق من الارزاق المعنوية والصورية الاويوجد في الكتاب قسم منه لاهله «متاعاً لكم ولانعامكم ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين» ، وكما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف النعم التي فيها غذاء للارواح و القلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية و الاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها ممايتمتع به المتوسطون في المنازل والعوام ، ففيه الاغذية المعنوية والصورية معاً والاقسام الاخروية و الدنيوية جميعاً ، «فمامن شيء الاوفيه تبيانه» ، ولوكان من باطنك طريق الى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه «تبيانا لكل شيء» .

تنبيه واشعار

اعلم ان خطابات القرآن كقوله «ياايها الانسان» ، «ياايها الذين آمنوا» ممايختص باحباء الله المتألهين واوليائه المقربين لاالمبعدين المنكورين والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الاقشور الالفاظ والمباني فانهم عن

السمع لمعزولون»، «ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون»، لان العناية الالهية ماسبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر وآخره وانت ايضاً ياحبيبي ! ولو لم تكن مماقضى الله فيك خيراً ولم تكن اهلا لذلك بحسب مايسر لك هذا الامر المسير في التقدير لماوقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاحدين، واما كنت اهلا له وقد اعطاك الله عيناً صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولامؤفة بآفة عصبية فاذا فتحت عينك ابصرت ماهو بين يديك فلاتحتاج الى قائد يقودك واما المقلد. فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل مايدرك قائداً وبعقله يمكن للمقلد ان يقلده فيه، انما التقليد يجرى في الامور الناقصة والافعال الدنية، فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حدما فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجيز وراءه اعمى، وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وبما لم يقدر على ان يستجيز وراءه آخر، فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت او كالسباح الماهر في سباحة ابحر الحقائق والمعاني فلايمكن للاعمى تقليد ذلك القائد في الطيران، ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر.

فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى مايدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض، فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم، واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم، بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ﷺ ان عيسى عليه السلام يقال انه يمشي على الماء. فقال: «لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء» فاهل القرآن وهم اهل الله خاصة ـ بحمدالله اعين يبصرون بها آيات الله، ولهم اذان يسمعون بها كلماته، وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايدي يبطشون بها موائد كرمه ورحمته، وارجل يمشون بها في دار كرامته ومنزل جوده ورأفته.

الفصل (١٤)

في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها

فقد ذكر الشيخ المحقق «محيي الدين الاعرابي» في الباب السادس عشر وثلاثمائة من كتابه المسمى «بالفتوحات المكية» «انه قال (ص) حكاية عن نفسه على طريق التمدح ، انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله : «لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير» فالضمير في «انه هو» يعود على محمد ﷺ فانه أسرى به فرأى الايات ، وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ما حظه السماع وهو الصوت ، فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت ، فدل انه ترقى له من الملكوت فوقه [قوة] ما لم يصل اليه بجسمه من حيث هو راء ، ولكن من حيث هو سميع (١) فوصل الى استماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام ، وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ ، فان الذي كتبه القلم الاعلى لا يتبدل ، وسمي

---

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ما هو في هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت ، لكن كل منها يوصل اليه بشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمشاعر الملكوتية ، فبقوته الباصرة يرى ما لا يرى اشخاص الانسان الطبيعي بما هو طبيعي من المرئيات الملكوتية ؛ وبسمعه يسمع ما لا يسمعون ، وبذوقه يدرك ما لا يدركون لقوله: «ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني» وبشمه ما لا يشمون كقوله «اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن» ويلمسه ما لا يلمسون كقوله «وجدت برد انامله بين ثديي» ، و بالجملة جميع ما يدركه النبي او الولي حالة الانسلاخ ملكوتية بالمدارك الملكوتية وكل لمشاعر يختص بدرك...

(٢) ليس المراد بالاقلام العقول التي في الطبقة المتكافئة التي هي دون القلم الاعلى الذي هو العقل الكلي سواء اريد بعقل الكل : العقل الاول او جملة العقول الطولية والعرضية؛ ولا المراد بها النفوس الكلية السماوية اعني :عاقلتها باعتبار فعاليتها وفيها دونها ، لان الشيخ العربي جعل رتبة هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ ، والنفوس الكلية هي اللوح المحفوظ، بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة ، لكن لها اعتباران: احدهما ←

اللوح المحفوظ من المحو فلايمحى ماكتب فيه ، وهذه الاقلام تكتب فى الواح المحو والاثبات وهو قوله (تعالى) (يمحو الله مايشاء ويثبت» ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل، ولهذا يدخل فى الشرايع النسخ وفى الشرع الواحد النسخ (١) فى الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لاعلى البداء .

وقال ايضاً : «ومن هذه الكتابة قوله (تعالى) «ثم قضى اجلا واجل مسمى» ومن هذه الالواح وصف نفسه بانه يتردد فى نفسه وفى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قدقضى عليه ، ومن هذه الحقيقة الالهية (٢) التى كنى عنها بالتردد الالهى يكون سريانها فى التردد الكونى فى الامور» .

ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله ، هو الذى يمحو على حسب مايأمره به الحق (تعالى) والاملاء على ذلك الملك ، والاقلام من الصفة الالهية التى كنى عنها بالوحى المنزل على رسوله بالتردد، ولولا هذه الحقيقة (٣) الالهية ماختلف امران فى العالم، ولاحار احد فى امر ولاتردد فيه ، وكانت الامور كلها

ـ اعتبار تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار هى الواح المحو والاثبات لسيلان الطبايع الفلكية جوهرا على التحقيق ، ومنه هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هى الهيولى المجسمة . و ثانيهما اعتبار تعاليها و تعلقها بنفوسها الكلية و بهذا الاعتبار هى اقلام رتبتها كذا وكذا ـ س قده .

(١) لان اتصالات النبى (ص) فى كل وقت ليست متساوية . فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الفلكية العالية باوضاع اجسامها ولوازم اوضاعها ويرى صورا ويحكم بمقتضاها ، وقد يتصل ويرى صورا اخرى ويحكم بمقتضى آخر ـ س قده .

(٢) قد مرمن المصنف ان للالهية درجات وللفاعلية مراتب ، ولهذا اشار «الشيخ» الى ان من هذه الحقيقة الالهية ـ وهى اسمه السريع او المعيد ـ التردد ، والتردد هو السيلان الجوهرى فى النفس المنطبعة ـ س قده .

(٣) اى : لولا كتاب المحو والاثبات العلمى لم يكن كتاب المحو والاثبات العينى فى عالم الكون والفساد ـ س قده .

حتماً مقضياً ، كما ان هذا التردد (١) الذي يجده الناس في نفوسهم حتم مقضي وجوده فيهم اذ كان العالم محوطاً بالحقائق .

ثم قال «فقد سألتك بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله ﷺ من العلم الالهي ومن يمدها والى اي حقيقة الهية مستندها وما آثارها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك ؟ وما آثارها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام تكون جميع التأثيرات في العالم دائماً ، ولابد لها ان تكتب و تثبت انتثار الكواكب و انحلال هذه الاجرام الفلكية ، وخراب هذه الدار الدنياوية ، وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجنان العلية التي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم [من مقعره] الى اسفل السافلين ، وهي دار الاشقياء ، واما القلم الاعلى فانه ثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ، ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو (٢) من هذه الالواح ، واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم ، وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذي يمده القلم الالهي باختلاف الامور (٣) وعواقبها مفصلة مسطرة [كل ذلك على الوجه الثابت وذلك] بتقدير العزيز

---

(١) الى قوله «فيهم» اي : يصير التردد مرتسما فيهم ويكون كالمقضي الذي لا يرد ولا يبدل ، او المعنى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد حتى مقضي في الكون كذلك حتم لازم في النفوس ـ م قده .

(٢) قد مر ان منشأ انتزاع العدم السابق للشيء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له ، اذ العدم نفي محض وباطل صرف ، فلا يتوهم ان المحو دفع وعدم فكيف يثبت ؟ وقوله : «ومحو الاثبات» معناه اثبات محو الاثبات ، فان المتحركات دهرا وعرضا يمحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ، ثم يمحو هذه المثبتة وهكذا الى ما شاء الله . واما اللوح المحفوظ بجهته العقلية والقلم الاعلى الالهي فلا حركة ولا تجدد فيهما ـ م قده .

(٣) ظرف الاختلاف اما هو لوح المحو والاثبات العلمي والعيني ـ م قده .

العليم ، ولقلوب الاولياء (١) من طريق الكشف الالهى الحقيقى فى التمثيل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وآله فى عرض الحائط انتهى كلامه .

وانما اقتصرنا على نقل كلامه فى هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوى البصيرة، ولم انعرض لشرح معانيه و حل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور فى مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفى لمن تدبر فيها فى ذلك سيما المذكور فى مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا .

الفصل (١٥)

فى ذكر القاب القرآن ونعوته

لمّا علمت الفرق بين كلام الله وكتابه ـ وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل، فالفعل زمانى متجدد وامر الله برىء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقاناً وان احدهما بسيط والاخر مركب ـ فقد حصل فيهما اربعة القاب: الكلام والكتاب والقرآن والفرقان.

فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلى ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويتراءى به حقائق الاشياء ، ويهتدى به فى ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ، ويظهر به للسالكين الى دار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال (تعالى) «قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

---

(١) الكشف العجيب الذى هو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظرية هو البلوغ الى حد العيان والكشف المذكور هيهنا هو الكشف الصورى الذى هو من لوازم الاعمال الصالحة والاخلاق المرضية ، ومراده ان لكل معنى صورة، ولكل حقيقة رقيقة ، والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك المعانى السابقة و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتية كتابا وكتبا و اقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمون صريفها الملكوتى ، وذوالرياستين منهم ـ الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية و العملية ـ يجمع بين الكشفين ـ رفقه .

الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم» فقوله نور اشارة الى مرتبة (١) العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي، وقوله «كتاب» اشارة الى مرتبة العلم التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ وللاشارة الى هاتين المرتبتين قوله (تعالى وآتيناه الحكمة و فصل الخطاب» لحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال «أومن كان ميتا (٢) فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها» .

ومن اسمائه الحكمة و هي افضل علم بافضل معلوم (٣) فلا حكيم بالحقيقة الا الله (٤) و لهذا قيل انها موهبة ربانية لاتحصل بسعي و اكتساب ولا يوصف بها الا

---

(١) هذا في التكويني الآفاقي والانفسي، واما في التدويني فالحكمة اشارة الى كون جميع القرآن في الفاتحة بل في الحروف المقطعة الاربع عشر النورانية بل في باء البسملة بل في نقطة تحت الباء كما مر، وفصل الخطاب الى مقام الكثرة وان لكل سورة بل آية مدلولا غير مدلول الاخرى — من قدّه .

(٢) هذا في التكويني الانفسي اظهر منه في التدويني ، و لكن اطلاق الآية يشمل الكل، فان الناس كانوا امواتا فاحياهم بارسال النبي وتكميل الولي وانزال القرآن واسترشادهم بنوره — من قدّه .

(٣) كذا في « الهيات الشفاء » وغيرها . اما انها افضل العلوم فلانها علم يقيني لا تقليد فيه اصلا بخلاف الباقي اذ لا يعلمونه و لا اقل في التصديق بوجودات موضوعاتها المبينة في الحكمة ، ولهذا قلنا الرياسة العامة و المخدومية المطلقة ، و لان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بشرافة غايته او بوثاقة مباديه والكل متحقق في هذا العلم، اما الموضوع فهو الوجود المطلق الذي هو خير محض وموضوعات مسائله هي الحق (جل جلاله) وصفاته و اسمائه وملائكته المقربون وغير ذلك من اعاظم الموجودات . واما غايته فهي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني و الفوز بالسعادات الحقيقية . واما مباديه فهي البراهين المعطية لليقين الدائم . واما ان معلومها افضل المعلومات فقد علمت ان المعلوم بها ماهو بخلاف معلومات غيرها فانها اعراض من سنخ الحركات او الكميات والكيفيات او ما يجري مجراها — من قدّه .

(٤) اذا اعتبر اصل مراتب العلم الحضوري ، ولهذا سائر لان اتم مراتب العلم الحضوري مخصوص به قيل انها موهبة — من قدّه .

المتجردون عن جلباب البشرية و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كما قال «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» بعد قوله: «ويعلمهم الكتاب والحكمة».

ومن اسمائه «الخير»، قال «ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً».

ومن اسمائه «الروح» قوله (تعالى) «يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق» ومنها «الحق» لانه ثابت لايتغير ابداً من «حق الامر» اذا ثبت، ولانه صادق مطابق للواقع لايعتريه شك ولا ريب قوله «ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق» وقوله (تعالى): «نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا» و قوله «افمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب» وقوله: «بل هو الحق من ربك لتنذر قوماً ما آتاهم من نذير» ومنها «الهدى» لانه لايهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما مر قوله (تعالى) «ذلك هدى الله يهدي به من يشاء» وقوله: «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب».

ومنها «الذكر» لانه مايتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى «انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون» ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب «قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون».

ومنها «الشفاء» لانه يقع به الشفاء من الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها، قوله (تعالى) «قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء والذين لايؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد».

ومنها «الرحمة» قوله (تعالى): «وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقوله: «وانه لهدى ورحمة للمؤمنين».

ومنها «العلي الحكيم» اماكونه علياً فلان اصل حقيقته من العالم العلوي العقلي و اما كونه حكيماً اي ذا حكمة فلان القرآن كما مر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق

الاشياء على وجه بسيط اجمالى ، وان العقل بالفعل كما علمت عاقل و عقل ماعشديرين و كذلك القياس في كونه حكيماً وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علماً بحقائق الموجودات او ، حكيم ، من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كماهي ، فيكون حكيماً لان صدق المشتق لايستدعي عروض مبدء الاشتقاق قوله (تعالى) : «يس والقرآن الحكيم» وقوله تعالى «وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم» .

ومنها «ذوالذكر» و الفرق بين كونه ذكراً وذاالذكر اعتبارى كمامر في كونه حكمة وحكيماً قوله (تعالى) «ص والقرآن ذي الذكر» .

ومنها «التنزيل» لكونه نزل الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله (تعالى) «تنزيل من الرحمن الرحيم» **ومنها** المنزل قوله (تعالى) : «و الذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق» والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس ماسبق **ومنها** «البشير والنذير» قوله تعالى : «كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون بشيراً ونذيراً فاعرض اكثرهم فهم لايسمعون» .

ومنها «البشرى» و الفرق بين البشرى و البشير كما مر قوله تعالى « هدى و بشرى للمؤمنين» وكذا الحال في كونه هدى وهادياً كمافي قوله تعالى «ويهدى الى صراط العزيز الحميد» .

ومنها «المجيد» قوله تعالى «ق والقرآن المجيد» .

ومنها العزيز قوله تعالى : «وانه لكتاب عزيز» .

ومنها العظيم قوله تعالى «ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم» .

ومنها الموعظة الحسنة: قوله تعالى «ادع الى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة» .

ومنها النعمة لانه ممايتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق مايتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ، ولانسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذائذ الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة كماستبين في موضعه قوله تعالى: «يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون» اى يصدقون بحقيقتها مجملا والافلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدى ولم يكونوا من اهل الجحود ، ولذلك وصفهم بالكفر؛

ومنها الرزق قوله (تعالى) : «رزق ربك خير وأبقى» .

ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ، و يظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد ، قوله تعالى : «تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» .

ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و موازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله (تعالى) «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» وقوله «والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان» الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ، ولاشك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه وكتابه .

الموقف الثامن

في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

الفصل (١)

في القول في العناية

لاشبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام، وكذا الضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلايفعلون مايفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية (١) لايجوز

---

(١) قول (ره) في ذلك على قاعدة «العالي لا يستكمل بالسافل» كما يظهر من العبارة، وعلى هذا فالاولى حمل قوله ، «ولم تكن حاصلة قبل الفعل» على الاعم من القبلية الزمانية، فان العلل العالية المجردة لاتستكمل بافعالها اللازمة لذواتها لمكان القاعدة ، فاما ما يترشح من بركات ذواتها تترشح على ما دونها ، وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها ، و الغرض ما يستكمل به الفاعل في فعله ، وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال كما في الواجب (تعالى) خاصة، وما فوقها ان كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فانها تبتغي بعملها اذا تقتدي بالواجب في افاضة الخير من غير حاجة منها الى الفعل وما يترتب عليه من الفوائد بل جودا محضا، ولايستلزم ذلك كونها مكرهة مجبرة على افعالها لان افعالها ملائمة لها مرضية عندها بملائمتها لذواتها .والفعل الذي هذا شأنه لايكون فعل مكره مجبر، وكون افعالها من تسخير الهي لا يخرجها عن كونها صادرة عن علم ورضا ، فهي اختيارية على اي حال ولو فرض لزومها لذواتها ــ طه مدظله .

ان يكون صدور الافعال منها الاغراض وغايات تعود اليها من فعلها ، ولم تكن حاصلة قبل الفعل ، والا لم تكن تامة كاملة الذات. بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، وهذا ممتنع جداً فثبت انها لايهمها في فعلها شيء ولايدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها شر طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى .

واما الواجب الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخيرو بث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان ـ سيما في النبات والحيوان ، بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان ـ من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ، ما نقضي به آخر العجب ولايسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجاً منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات العجم الحقيرة (كالنحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق، وحكم مطابق ، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية.

فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مرهي كون(١) الاول (تعالى) عالماً لذاته بما

---

(١) ملخصه ـ كما سيصرح به ـ ان العناية تجمع بمفهومها اموراً ثلاثة : العلم والسببية والرضا ، ونقول في توضيح ذلك ان العناية والاعتناء بالشيء على ما نستله من معناه هو ان يجتهد الفاعل في صدور اصل الفعل اوصدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير ان يصرفه عن اصل الفعل او من ايقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بامر أهم منه اواحب اواعظم اونحو ذلك فان الا شتغال بامور العظيمة الخطيرة يصرفنا عن الا هتمام بالامور الحقيرة اليسيرة فنتساهل فيها بتركها من اصلها . او نسامح في بعض خصوصيات وجودها فلا نعتني بها ، فاذا اجتهدنا في الحقير كما نجتهد في الخطير او اجتهدنا في اصلاح شؤن الامر الحقير ورعاية مصالحه ودفع جزئيات حوائجه كما في الا مر الخطير فتلك العناية .

والوجه في انصرافنا عن الامور الحقيرة اليسيره واشتغالنا بعظائمها هو ان لنا قريحة ←

عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته ، بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية (١) فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذى لاغاية لعلوه ولاحد في الكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام ، والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه بعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذى عقله فيضاناً وصدوراً ، متأدياً الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية .

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين و النقص ، و من اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء ، والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى «الشيخ الاشعرى» والقائلين بالغرض الفعلى العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيداً حيث جهلوا تنزيه الله (تعالى) «وتوحيده وماقدروا الله حق قدره» .

→ المشابهة بين الاشياء ، فاذا عرض لنا فعلان واجبان احدهما اهم و الاخر مهم فربما قد يتساويان بينهما وعددنا الاهم واجبا فكان المهم دونه الواجب فسامحنا في امره ، وان كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير ، وذلك لان كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المشابهة معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب ، المطلوبة لنا الملائمة لذواتنا ، وهذه هى العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشيء والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهو المراد برضى الفاعل به .

و الله (سبحانه) لعلم بكل شيء على ما هو عليه من غير ان يوهنه او يغيره قياس ونحوه ، وهو السبب الاعلى لكل ذى سبب ، ومسبباته ملائمة لذاته . فله عناية بالاشياء .

وقد ظهر لك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل ، فان ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول : هى كون الذات عالمة بالاشياء سببا لها بحيث يلائمه مسبباته ـ ط مدظله .

(٢) قد عرفت الكلام في المشية الازلية ، وارجاع الرضى الى خصوصية السببية ـ وهو كونه بحيث يلائمه مسبباته ـ اقرب الى الاعتبار من تفسيره بالارادة التي ارجعها سابقا الى العلم بالنظام الاحسن كما لايخفى ـ ط مدظله .

الفصل (٢)

في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم* بقسطه من الكمال الممكن في حقه ، ويكون كل ذات مولّية وجه القصد الى شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني فضائلها ولواحقها . فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات (جل ذكره) لانه وجود مطلق لانقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره ، فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء من المعلولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شريّة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه(١) وهو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لو كان امراً

---

(١) اذ لو عدوا النقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم لماهية كل معلول شراً اصطلاحاً لما عدوا العقول بل الافلاك خيرات محضة عند تخميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية ، نظراً الى ان لا عدم واقعي مقابل لها فالشر انما هو في عالم العناصر وسيأتي ذكر هذا الاصطلاح هناك ايضاً ـ س قده .

(٢) دفعاً لتوقف الطائفة المجادلة كالامام الرازي واترابه ، حيث قال : ان الحكماء لم يبرهنوا هذه المسألة ـ اعني ان الوجود مطلقاً خير والشر عدم ـ بل قنعوا بامثلة جزئية. ثم ان هذا الدليل قد سبق «العلامة الشيرازي» في «شرح حكمة الاشراق» على المصنف في اقامته، وهو دليل جيد خفيف المؤنة ، فاقتفاه المصنف ـ س قده .

وجودياً لكان اماشراً لنفسه اوشراً لغيره لاجائز ان يكون شراً لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته ولواقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضي لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها ! و العناية الالهية كما اشيراليها لاتقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله ، فيكون الاشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لامقتضية لعدمها و نقصانها ولاجائز ايضاً ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره لان كونه شراً لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير اويعدم بعض كمالاته او لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء اولبعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس ذات الامر الوجودي المعدم ، وان لم يكن معدماً لشيء اصلا فليس شر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كلما لايوجب عدم شيء ولاعدم كماله فانه لايكون شراً لذلك لعدم استضراره به ، واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امراً وجودياً شراً لنفسه ولاشراً لغيره فلايجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا لوكان الشر امراً وجودياً لكان الشرغير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي مامر تقريره فعلم ان الشر امرعدمي لاذات له اماعدم ذات اوعدم كمال ذات .

وانت اذا تأملت واستقرت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لايخرج من امرين ، فانه اماعدم محض اومؤد الى عدم ، فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط ، والفقر والضعف ، و التشويه في الخلقة ، ونقصان العضو والقحط وامثالها من عدميات محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب ، وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لافقد لمبدء ماوسبب مافقط فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان .

القسم الاول ماكان مواصلا للمضرور به المؤف من جهة وجوده فيدركه يدرك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقة له، فضعة لداغة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو

وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الطارئ ايضاً ، فيكون هناك ادراكان: ادراك امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية، وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه، وليس شراً بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شراً ، بل وليس نفس وجوده الا شراً فيه وعلى نحو كونه شراً فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شراً وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المولم فان الحرارة الموذية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون بحسبه شرا بل خيراً .

« القسم الثاني ماكان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لاشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر المانع عن تبيض الثياب ، فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكاً ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ، ولكن لم يدرك ــ من حيث أنه يدرك لذاك ــ ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره ، بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاح بدنه بقوة اللمسية، وهي بالحقيقة عادته للكمال اللمسي و فاقدة للسلامة و الاعتدال المراجيين و هي ايضاً مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم و الفقدان و اما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

---

(١) الى قوله «عن تبيض الثياب» ان قلت ـ كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل للمضرور به ؟ والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به ؟ . قلت المضرور به صاحب الثمار والثياب والشر والضرر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر ـ من قبله .

حينئذ فهو البصر لا قوة اللمس ، فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا متقصاً ، بل من حيث كونه ذالمس وذاقوة لمسية و القوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله ، بل الذى تدركه هذه القوة هو عدم الصحة و زوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ، ولاكل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولاكل عدم واصل اليه فان عدم العلاء في قوة السمع والبصر ليس بشر لهما بل عدم واصل اليه، يكون عدم مقتضى شيء من الكمالات التى تخص لنوعه وطبيعته .

واما الموجودات فهى كلها خيرات اما مطلقا - اى بالذات وبالقياس جميعاً - او بالذات ، ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدى الى عدمه او عدم حال من احواله ، ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل ، او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده .

ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدواناً وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة و الفحش و ما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء فى ذاته ليس بشر و انما هى من الخيرات الوجودية وهى كمالات لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية اوطبيعية موجودة فى الانسان ، وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها فى الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها .

---

(١) فما هو مدرك السبب المضر لم يتضرر به وما يتضرر به لم يدركه ، فالسحاب مثلا لا يحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة التى للمتضرر الى تسخين الشمس - و بها يحكم المتضرر بالشرية على السحاب - لا يتوجه حكمه عليه ، بل على عدم الملائمة و عدم الكمال اللمسى ، فان تلك القوة لا خبر لها عن السحاب حتى تحكم عليه بشيء و القوة الباصرة الخبيرة عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية ، اذ لا تتضرر منه ، فلو كان السحاب المانع للشعاع شرا ولذاته لما يختلف عنه الشرية فى الباصرة ، اوفى اللامسة الحاكمة بها ليست الا الاعدام من قبله .

والحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات المطلية ، وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية ، و انما الشر فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان، وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية، وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم* الذي ينوط به السعادة الباقية ، وكذا شرية هذه الافعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر* الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر ، وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم و غيرها فهي — من حيث كونها ادراكات لا مور ومن حيث وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كما لية و انما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام و الفقدانات او المفسدات والمولمات.

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر* بيانه بالوجه القياسي .

والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل مايعدونه شراً يرجع الى الامر العدمي ، والا فالبرهان هو الذي مر* بيانه في اول هذا الفصل وربما يدعى البداهة في هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير .

شك وتحقيق

اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت و هي معضلة

بعون الله العزيز .

تقريره ان الالم هو نوع من الادراك ، فيكون وجودياً (١) معدوداً من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدمياً ، فيكون شراً بالعرض كما ذكروا ، فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما ، لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة والآخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضاً شراً آخر ، فانه لاشك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك اولم يدرك ، ثم الالم المترتب عليه شر آخر يبين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ، ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله .

فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فيبطل حصر القاعدة الكلية : «ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي ، فهذا ما ذكره «العلامة الدواني» في «حاشية التجريد» ولم يتنبس لدفعه ولداقال «والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم، وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الاشرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد عليهم (انتهى كلامه) .

والقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني ، والايراد مدفوع عنهم بان الالم (٢)

---

(١) هذا تطويل المسافة ، اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما ستوضحه ـ عرفه .

(٢) الظاهر ان الجواب لا يفي بدفع الاشكال ؛ اما اولا فلان الاشكال ـ بما هو اعم من ادراك الحس ، و اننا ذكر قطع العضو من باب المثال . و ما ذكر من دعوى العلم الحضوري لا يطرد في مثل الالم الحاصل من ادراك موت الاحباء مثلا و غيره من العلوم التصديقية الخيالية . واما ثانيا فلان القول بكون الادراك الحسي علما حضوريا غير مستقيم مع كثرة الاغلاط الحاصلة في الحس اداقيس المحسوس الى الخارج . واما رجوع كل علم الى الحضوري برجه فليس بمجد في دفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى ـــ

أدراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحصولي وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه ، فليس في الالم امران (١) احدهما مثل

← الخارج ويمكن دفع اصل الاشكال بان الصورة العلمية التي يتألم بها من حيث ان الانسان مثلا مستكمل بها ليس بشر ولا الم وهو امر وجودي ومن حيث انها عين ماهي العدم مثلا من قطع العضو وزوال الاتصال امر عدمي والشر والالم هناك وكذا في غيره من الامثلة ط مدظله

(١) اقول : المحقق الدواني لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك في العلم الحضوري عين الادراك والتفرق عدم فالالم عدمي ، فله ان يقول : سلمنا ان الادراك عين المدرك لو كان العلم حضوريا لكن لا نسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط وان كان هو ايضا مدركا على نحو ادراك الامور العدمية بل غير الملائم - المتعلق للادراك المعتبر في تعريف الالم - هو الحالة الوجودية الوجدانية الموجعة غير عدم الاتصال ، ولا سيما اذا كان السبب سوء المزاج . وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدما وان كان عدما للملكة ؟ والعدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه ولا اثر له ، وفي تلك الحالة الموجعة كل الاثر والخبر وهو (قده) قال في مبحث الحركة والسكون - في رد من قال بنفي وجود الحركة القطعية - « ولكل ماهية نحو خاص من الوجود ، وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها به كما ذكره « الشيخ » في باب المضاف » . (انتهى) . فاذا كان الحركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود وجودية فكيف لا يكون الالام والاوجاع وجودية ؟

ثم في قوله . « ولكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات » وقوع فيما هرب عنه ، اذ حينئذ يكون الشر وجوديا ، الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان وتحقق المحال بطور المحالية والالم يتحقق بما يدل عليه قوله « موجود بوجود العدمي » ذلك العدم » لكن لا نسلم كفاية هذا القدر من التحقق - وهو اللاتحقق حقيقة - لتلك الحالة الموجعة . وايضا قد اختلفوا في ان سبب الالم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج كما هو المشهود . وفي هذا الكتاب ايضا مسطور . فادراك التفرق ادراك سبب الالم ، وادراك غير الملائم الذي هو الالم ادراك تلك الحالة الموذية ، ولكون الالم وجوديا استشكلوا في كون التفرق العدمي علة للالم الوجودي و وكدوا في التفصية عنه بارجاع التفرق الى الامر الوجودي . ←

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة عند المتألم يتألم لاجلها لحضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو — وان كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شراً بالذات وهو — وان كان نحواً من العدم — لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

←— فالتحقيق في دفع شبهة المحقق الدواني، ان يقال : المدرك منافي الالم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام فيكون الشر عدمياً كما قاله المصنف قده وامّا امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا ايضا في ابداء الاحتمال في المنع . فنقول : الالم بما هو وجودي وجع ، وبما هو وجع خير و ليس شراً بالذات ؛ ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته و بين كونه ملائماً لشيء ، فمجرد عدم الملائمة للنفس ، الناشئ من انفعاله وضعف نفسه لايخرجه من الخيرية ، ثم كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وماهيته؛ والحال ان كل وجود ملائم ماهيته ومسؤول عينه الثابت .

فالجسم يقتضي وجوداً عين الكثرة بالقوة ، والكم المنفصل يقتضي وجوداً عين الكثرة بالفعل ، و المتصل القار وجوداً قاراً ، و غير القار وجوداً غير قار ، والنار وجوداً نزاعاً قطاعاً ، وسم الحية وجوداً لزاعاً ، ولاشيء منها شرور لذاتها وماهياتها ، فهكذا في الالم ، وانما لم يمكن ان يوصف عنه بالشرية لانه ما يعد شراً لغيره هو ما هو مناف لوجوده ، و هذا انما يتم فيما كان موجوداً اولاً حتى يكون شيء منافياً له عادماً لذاته اوكماله ، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الاولي الازلي لنفس الوجـود للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء المستفيضة بالفيض الاقدس في المرتبة الواحدية للخير المحض ، فلاشيئية لها هناك الا شيئية الماهية. و بالجملة : الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي يدلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام شروراً بالذات — والذاتي لايختلف ولايتخلف — لكانت هذه في علم الله (تعالى) ايضا شروراً ، ولاسيما ان علمه (تعالى) بها حضوري وعين المعلوم . وحيث لايحكم عليها بالشرية هناك — لفعاليته وكون علمه (تعالى) فعلياً وخيراً كله وعدم انفعاله وتأثره اذ لامادة ولاماهية لما وراء الآنية المحضة — علمنا ان شرية الاوجاع في عالمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي عدميات، فثبت ان الشرور بالذات اعدام.

ثم ان فيها من الخيرات الاضافية ما لاتعد ولا تحصى ، فانها من حيث الاضافة الصدورية الى المقام الاعلى خيرات حيث ان المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها . وكذا من حيث ان السعداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها ، وكذا بهذه الادراكات المؤلمة يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون ، مع ان شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة بالدليل الذي ذكره (قده) حضرة العلامة الشيرازي — ره — بقوله :

الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها .

وقد علمت أن وجود كل شيء عين مهيته، فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود الانسان عين الانسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت ايضاً(١) ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهيهنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذى هو عدمي والادراك المتعلق بعين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمي .

فقد ثبت ان الالم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ، ولاشك ان العدم الذى يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء(٢) لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقاً فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء : «ان كلما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة» .

والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام : أن النفس قد اشرنا الى ان قواها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات، فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية، وكل ما يرد على البدن من الاحوال ـ وجوديا كان او عدميا ـ فالنفس تنفعل منه وتتألم بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لاشك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله ، فلو كان الجسم موجوداً حياً عند انفصاله شاعراً بتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التي لا تتصور فوقها شرية الشيء لانه

---

(١) قد تمسك في ارجاع الالم الى العدم كالتفرق ونحوه بثلاث مقدمات: احديها ان الادراك المتعلق في الالم حضوري لا حصولي . ثانيتها ان وجود كل شيء عين ماهية . ثالثتها ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحة جميع هذه المقدمات لا ينحل الشبهة ، لان المقدمات تتم في ناحية الادراك اعني ادراك التفرق لا في الوجع الذى هو سببه وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجع عن الاخر، فالحل الحقيقي ما هو اسمعنا فيه : من ان الالام والاوجاع بانواعها وجوديات . وفي انفسها خيرات وان لم تكن ملائمات لاربابها ـ منه.

(٢) فان كان عدم ذات الشيء فموضوعه الموصوف به هو ماهية الشيء وان كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجودة ـ طمد

ينشث عنحه لمصد وجوده فاذاكان كذلك ـ والنفس كماعلمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ، ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها، لكن النفس لماكانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن أذاه من جراحة عظيمة اوسوء مزاج شديد اوفساد اوموت مثل اذى الحي(١) [الحس ـ ح ل] الذى حيوته بعينها حيوة البدن .

فتأمل ياحبيبي التدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لاجل المادة الجسمية سبب ان وجودها وجود ناقص متهيىء لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور، فكلما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شراً ووبالا .

واعلم ان الشرور تلحق الموادعلى وجهين لانها اما ان تلحقها لاول امر يعرضها في اول الكون واما الامر يطرء عليها بعد التكون **فالقسم الاول** كما تتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذى هيئت المادة نشر يقابله ويوازيه كالمادة التي تتكون منها صورة انسان اوفرس اونبات اذا عرض لها من الهيئات ماجعلها اسوء مزاجاً واقل اعتدالا و اعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل، فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق، فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في الهيئة ، لالان الفاعل المعطى قد قصّروما اجاد فيما افاد ، بل لان المنفعل لم يقبل .

واما القسم الاخر فهو احد امرين : اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله،

---

(١) **انقلت** نحن نرى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذا ضرب بخشبة.

قلت : المراد اقلية اذى النفس بما هي حي واكثرية اذى بدن الحي بما هو بدن حي ، و لذا قيد الحي بماقيد ، ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خيالية مجردة تجردا ما و أيضاً لوتراكى في الانسان اكثرية الاذى كان ذلك لكون بدنه الطف جسما واذكى حسا من الحيوان ـ س قدمه .

واما مضاد واصل مبطل للكمال المحقق. مثال الاول : وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني: حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية .

الفصل (٣)

في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال (٢) الى خمسة اقسام : ماهو خير كله لاشر فيه اصلا ومافيه خير كثير مع شر قليل ومافيه شر كثير مع خير قليل، ومايتساوى فيه الخير والشر وماهو شر مطلق لاخير فيه اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا، انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان :

فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لاشر فيه اصلاهي امور وقعت تامة الوجود، لايعوزها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولايخالطها مالاينبغي لها لافي اول الوجود ولابعده لانها بالفعل من جميع الوجوه، وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لاتبيد ولاتنفد ويتلوها من قربها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ، ومقوم ذاته في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن الطلوع من حد النقص الى الكمال الممكن ،

---

(١) وينسب هذا التقسيم الى «ارسطو» وهو لاينافي القول بكون الشر عدميا لما تقدم انه عدم ما له حظ من الوجود ــ طمد .

(٢) قبل الرجوع الى البرهان، اذ بعده يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم ، والخير والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان ، وفي «القبسات» كلام السيد (قده) يلائم الثاني حيث قال: «الاول ما لاشر فيه بالاضافة وهو موجود» ثم قال: «وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لايكون فيها امر بالقوة ، ولايقع فيها شر بالاضافة ، اذ لا يزاحم موجودا ما ولايستضر بوجودها شيء» (الى آخر ما قال) ــ س قده

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا الحقت بالسابقين المقربين فهي ايضاً من هذا القسم ، فيجب وجودها القسم من المبدء الاعلى لاجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لامحالة وقد علمت ـ مما سبق من البراهين ـ وجود العالم العقلي ، ومن قاعدة امكان الاشرف والاخس ، وجود الاشرف قبل وجود الاخس .

والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير ، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه ، فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كما لها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية مع غيرها عن كما لاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق ، وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة ، لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وثياب نبي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد ، وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك .

وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الانقلاب والاستحالة والكون والفساد ، لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير ، واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها و كذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في اصلها خير الا انه يعرض لها ـ بسبب مصاكات اتفاقية ـ تأدى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة و اخلاق ذميمة و اعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ، ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص

قليلة اقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات، و في اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها .

الفصل (٤)

في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لاتوجد الا في عالم الكون والفساد (١) بسبب وقوع التضاد فيه

وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات اوعدم كمال لها واماكون نوع ادون منزلة من نوع آخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شراً في حقه ، فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لايعد من الشرور، فعلى هذا لايوجد الشر في

---

(١) كانه (قده) استشعر ان ارجاع الشر بحسب التحليل الى العدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنة ، لان الماهية منشأ الاعدام والنقصانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود ، فان كل مرتبة دانية فاقدة لكمال مافوقها ، فلامفر من كون الاعدام والشرور غالبة على الخير في عالم الايجاد : فاجاب بان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات اوعدم كمال ذات ، فالواجب ان يكون في الذات قوة عدمه اوعدم كماله وهو المادة ، فالشر انما هو في عالم المادة .

وانت خبير بان ارجاع الامر الى الاصطلاح لايفيد طائلا بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الامور المادية ، غاية الامر ان الشر لايطلق على هذه الاعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر.

كيف لا؟ وقد صرح (ره) كراراً : بان الامكان والماهية وكل نقص وقصور وحد جهات عدمية والمدهش فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الامكاني لايخلو من شر غير ان الشر منه ماهو نسبي كحال الممكن بالنسبة الى الواجب وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة الى مافوقها ، وهذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند الى قضاء المعطي ومنه ماهو من قبيل اعدام الملكات كالموت وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعد وجدانه،وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه مااجاب به في المتن فافهم ذلك - ط مد ظله

عالم الافلاك ومافيها ومافوقها اصلا، بل انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية .

والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيه، ومنشأ ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد ، فانه لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الناعتة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لاتحصل الا عند حصول الابدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها . وذلك لايحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام الفيض ، فيكون خيراً بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لان كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها) متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي واذ لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ، ولوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لانقائصها وقصوراتها الذاتية كما لم ذكر وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لابجعل جاعل ، وكما لايمكن ان يجعل الفاعل و الاشكال الكرية

---

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشر على مسلك القوم من القول بالكون والفساد والخلع واللبس واما على مسلكه (قده) من الحركة الجوهرية واللبس بعد اللبس فلاشر في تبدل جوهر من جوهر لان الصورة اللاحقة لاتفقد شيئاً من كمال السابقة سواء كانت في طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية ، او في عرضها كتبدل صورة عنصرية من اخرى ، واما الشر في فقدان حد من الحركة او مرتبة منها بالنسبة الى المادة المتحركة، وفقدان الحد او المرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة . واما الاعراض فهي موجودة بوجود الجواهر تابعة لها في حركتها، والكلام في الشر الطارىء من انعدامها قريب مما قلنا في الجوهر - طه.

(٢) تتمة بيان لما سيأتي في الفصل التالي من دخول الشر في القضاء الالهي بالعرض ، وتقرير ذلك بوجهين احدهما ان هذه الشرور - وان شئت فقل: اسبابها - سبب لدوام الفيض وهي من الخيرات بالنسبة الى النظام الكلي وان كانت شرورا بالقياس الى الاشخاص الجزئية وثانيهما انها لوازم ضرورية غير مجعولة للخيرات الموجودة فهي داخلة في القضاء بالعرض - طه.

متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات ومايتحلل اليه (كالمثلث المتساوي الاضلاع) كذلك لايمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة .

الفصل (٥)

في كيفية دخول الشرور(١) في القضاء الالهي

قد علمت انه ليس للماهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب، ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقاً سبب ، ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقاً بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل اما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة او مفسدة لبعض الاشياء كما ان غلبة القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة .

وقد عرفت ـ فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية ـ الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات، والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة،

---

(١) اي: بكلا معنييه المصطلح وغيره كما يفصل ، ثم ان دخولهما في القضاء بالعرض اما دخول الشرور ـ بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للماهيات ـ في القضاء بالعرض فلكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض ، والمجعول بالذات هو الوجود الذي هو الذي خير واما دخول الشرور ـ التي هي الوجودات المتضادة التي هي خيرات بالذات وشرور بالعرض ـ في القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية ، لا لان تكون مفسدة لذات او لكمال ذات . فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات ، ولينضج اغذية الانسان مثلا بل خلقت له ، لا لان يحرق ثياب صعلوك فهو يقع بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع مايزاحمك من اسير الى الله (تعالى) ولتنفر عن مدينة فاضلة لا لان تفترس مايزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك ويرقيك عن الوقوع في مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لا لان تخاف من الميت او ممن قصد لك في غدك قبل مجيئه وهكذا ـ من قده

فان نقصان الجسم عن درجة الواجب اكثرمن نقصان النفس ، ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثرمن نقصان الخيال ، فلوكان النقصان فيجميع الممكنات متشابهاً كانت الانواع كلها نوعاً واحداً ومهياتها مهية واحدة ، وكما ان مهيات الانواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة .

فبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والالم يكن احدهما بكونه مبدعاً والاخرمبدعاً اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لايكون ممكن ماخالياًعن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص فيعالم النفوس اكثرمنه فيعالم العقول، وفيعالم الطبايع اكثرواشدمما فيعالم النفوس ، وفيعالم العناصراكثرواشدمما فيعالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لاخيرفيه الاالقوة والاستعداد لقبول الاشياء ومنعلم انها ـ وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها ـ لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها ، وان الوجود بسببها يعود و يرجع الى الكمال بعد النقص ، والى الشرف من الخسة ، والى الصعود من الهبوط ، و هذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولايقبل اعدامها ومقابلاتها .

فاذن نقول : ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلايفعلها ، بللان الفاعل لم يفعلها ، وهي التي ليستخيرا بالقياس الى شيء آخر، واما الشرور التي تلحق باشياء هي فينفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات ، وكوجود الضرب و الطعن والقتل وغيرذلك من الافعال ـ فانما هي من سببين : سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم ، وكان ممتنعاً ان لاتكون قابلة للمتقابلات،وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى فيمادة لفعله .

واستحالة ان يكون للقوى الفعالةلذواتهاافعال متضادة،ويكون قدحصلوجودها وهي لاتفعل فعلها ، فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودةمنهاولاتحرق بدن انسان لاقته ، اوان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولايقطع عضوانسان اذا ضرب

به عليه ، فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعاً لآفات يعرض منها في بعض المواد ، لكن الامر الاكثرى والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة .

اما الاكثرى فان المتنفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمستضرون ايضاً اوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم .

واما الدائم فلان انواعاً كثيرة لاتستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية ، فالحكمة الالهية اقتضت ان لايترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور هي امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية ، فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض .

واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لايوجد في عالم القضاء الالهي الذي هو عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورها العقلية ، لخلوصها عن المادة ونقائصها ، فالنار العقلية لاشر فيها (١) وكذا الماء العقلي و الانسان العقلي و الفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لاشرية لها بل كلها خير محض و انما يوجد الشرور في عالم القدر الذي هو تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لايخلو من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتكثير ، ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ، ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان ، فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لامن جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشرور والنقص ، ولابد من وجودها كما علمت .

قال «المحقق الطوسي» (ره) في «شرح الاشارات» عند قول «الشيخ» : لان كل شيء لازم له بوسط اوبغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً

---

(١) بل النار الكلية التي في عقلك لاتضاد الماء الكلي الذي فيه ، بل النار الجزئية التي في خيالك لاتضاد الماء الجزئي الذي فيه ـ منه .

وأيضاً اذكان ما لايجب لايكون كما علمت — بهذه العبارة داقول . في تقريره لمّا كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً ، اذهي غيرمتهيئة لقبول صورتين فضلا عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصورفيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير(١) منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصورفي جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها واذا تقررذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدابعد واحدكما جاء في التنزيل «وان من شيء الاعندنا خزائنه وما ننزله الابقدر معلوم» والجواهر العقلية ومامعها(٣) موجودةفي القضاء والقدرمرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية ومامعهاموجودة

---

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث الى القديم ولايلزم التخصيص بلامخصص ـ منه.

(٢) انقلت : قول الشيخ «يتأدى اليه بعينه قدره» يدل على ان المراد هو القدر العلمي اعني صور النفوس المنطبعة الفلكية ـ لاالعيني ، اذالمتأدى غير المتأدى اليه . قلت: فحمل المحقق (قده) التأدية على التأدية الترتيبية من الاسباب المتقدمة على الزماني بالزمان لاالتأدية الطولية وان كان لها ايضاوجه ، ولعله اشاربذلك اشارة لطيفة الى العق عنه من العلم المتحد بهذه الموجودات الجزئية ـ منه.

(٣) على ظاهر كلام المحقق (ره) اشكالان : احدهما ان القدر على ماعلم من تعريفه هو وجود كل شيء في موادها مفصلة ، والجواهر العقلية لايمكن ان تكون في المواد، وكيف يمكن أن تكون في القضاء والقدر بهذا المعنى مرة واحدة ؟ وثانيهما القضاء — على ماعلم سابقا — هو وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه (تعالى) في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعة بلازمان ـ وقول المحقق «ولما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية» يشير الى هذا ـ فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقلية لاالعكس.

ودفعهما بان القضاء والقدرهنا غيرماهو المصطلح ، فان المراد ان الجواهر العقلية ←

فيهما مرتين» (انتهى كلامه)

وقال الشيخ الاشراقي في «التلويحات» له: «نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما لم يكن غير جائز ان تقف على حد يبقى ورائه الامكان غير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية، كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية، وكان لابد ايضاً لتجدد الفيض من تجدد امر فوجدت اشخاص فلكية دائرة الاعراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد، ويحصل

← كلها موجودة في علم الباري (تعالى) بالاجمال، وهو القضاء من حيث ان ذلك العلم الاجمالي عين الكشف التفصيلي فهو القدر، او ان بالجواهر العقلية غير العقل الاول، وكذا المراد بالعالم العقلي ـ الذي مشى في كلام المحقق ـ يجوز ان يكون العقل الاول لا جميع العقول، فوجود صورها فيه مجملة (اي بنحو البساطة) قضاء، و مفصلة باعتبار ماهياتها قدر. وهذا القدر ايضاً غير ما اصطلحوا عليه. واما كون الجواهر العقلية في القضاء او بالعكس فامر سهل كما ان الحركة في الزمان بوجه والزمان في الحركة بوجه، فان معنى «في» في المواضع مختلف كل فرد في موضعه. وكون وجودها فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل بنحو الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة مجملة في القضاء مرة ومفصلة في القدر مرة اخرى ليست من صقع الربوبية لغلبة السوائية بغلبة احكام المادة عليها، فلها وجود تفصيلي في القدر العيني سوى وجودها مجملة في العالم العقلي.

ويمكن ان يحمل على ما هو المصطلح و يلاحظ الكليات من صقع الجواهر العقلية الابداعية، وقد علمت ان نسبة المتغيرات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية، هذا لو لوحظ الكلي والمحيط فالجزئي والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حيالهما بخلاف الجواهر الجسمانية، فانها مأخوذة بشرط لا لمكان التعلق بالمادة، فلها وجود، ومعلوم انها غير محيطة بما فوقها بل مسبوقة بعلم ما فوقها بها وذاك وجود آخر. قال صاحب المحاكمات: «والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل، واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين: مرة في الازل مجملة، ومرة فيما لا يزال مفصلة» (انتهى كلامه) وهو مجمل، تفصيله ما ذكرناه ـ فتدبره ـ

الفيض على كل قابل بحسب استعداده ، اذ المبدء الواهب لاتغير فيه ، ولوكان للنمل استعداد قبول نفس اشرف ــ كمالانسان ــ لحصل فيهامن فيض المبدأ الفيّاض .

ثم لما كان اشرف مايتعلق بالهيولى النفس الناطقة ــ وكان غيرجائز خروج الممكن فيها دفعة دون الابدان ولاجمع الابدان ــ فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعدقرن ، راجعة الى ربها اذاكملت» (انتهى كلامه) .

فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس ــ التي اقتضتها العناية الازلية من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ، ولولا التضاد لماصحّ الكون والفساد ، ولولا الكون والفساد ماامكن وجود اشخاص غيرمتناهية ، ولاالتي هي اشرفها وهي النفوس غيرالمتناهية الحيوانية ، ولاالتي هي اشرف من القبيلتين وهي النفوس غيرالمتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات متضاداً بعضها لبعض فتعلمت انه ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدرى المادى . ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال و يحصل بهكمال تضادها ، فصح انه لولا التضاد ماصح دوام الفيض من المبدء الجواد ، ولوقف الجود ، ولتعطل العالم العنصرى عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود ، و بقى اكثر ما يمكن في مكمن الامكان و كتم العدم البحت ، ولم يمكن للسالك السير الى الله تعالى والرجوع اليه ، وقد قال (سبحانه) : «كما بدأنا اول خلق نعيده» .

ومن تأمل في امر الموت الذي يعدّه الجمهور من اقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه خيراً كثيراً ــ لانسبة لشريته اليه يصل الى الميت والى غيره ، اما الواصل الى غيره فانه لوارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لايمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوى المعرض للآفات والمحن ، ومآله الى الرحمة كما سنبينه انشاءالله .

الفصل (٦)

في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر

منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة .

واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه ، اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود ، وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود ، فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحواما من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد والمضار ، وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد .

فاذا قلت لم لا توجد النار (١) التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر ؟ **فكانك** قلت : لم لم يجعل النار غير النار ، ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار ناراً وتمسّ ثوب ناسك ولامانع من الحريق ولا تحرقه .

ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع

(١) وبتقرير آخر : لو لم يتحقق في عالم المادة شر كفساد صورة او تبدلها او فقدان كمال ثان كان وقوع الخير و فعليتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الاولى والثانية ، فيرتفع المادة ويعود الماديات مجردة والمجردات موجودة بالفعل ونوع كل منها منحصرة في فرد فيعود معنى قولنا «لم لم يخلق عالم المادة خاليا من الشرور» الى قولنا «لم لم يكتف الله (سبحانه) بعالم التجرد ولم خلق عالم المادة وفيها شر ؟» والجواب ان فيه خيرا كثيرا فافهم . وبذلك يظهر ان لا معنى لتحقق السعادة والنفع والطاعة والثواب ونظائرها ولا تحقق الشقوة والضرر والمعصية والعقاب وما من هذا القبيل ما لها ولما يقابلها امكان ـ ط مد .

الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع ، و اذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور، لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات رديه واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية ، والجهل المركب بحسب القوة النظرية . وهذان الامران مضران في المعاد ، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة في العقبى ، مانعان عن السعادة الاخروية ، فيكون الشر غالباً على هذا النوع الذى هو الثمرة القصوى والغاية العظمى، لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوات واللهو واللعب ـ الذى هو السعادة الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جداً بالنسبة الى مايحرمونه من السعادة الحقيقية، ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم.

واجيب عن هذا (١) بان احوال الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا ، واحوالهم فى النشأة الاولى على ثلاثة اقسام .

الاول هم البالغون فى الحسن والصحة .

والثانى المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط .

والقسم الثالث البالغون فى النقصان الممنوّون بالقبح والسقم والعاهات ، و هؤلاء اقل من المتوسطين و اذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية مايكون من القلة و الحقارة بالنسبة اليهم . فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلاثة اقسام .

الاول الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية .

الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك ، وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم فى ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل .

والثالث هم البالغون فى الجهالات البسيطة والمركبة الممنوون فى رداءة اخلاق، فهؤلاء اقل عدداً من القسم الثانى بكثير، واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا

---

(١) المجيب هو الشيخ الرئيس، فى «الاشارات» وتبعه اللاحقون ـ منه.

في غاية القلة والحقارة ، فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين .

قال «الشيخ الرئيس» في «الاشارات» لا «يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ، ولايقعن عندك بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل (والرذيلة) وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد ما منه ، وذلك في اقل اشخاص الناس ، ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد واستوسع رحمة الله (انتهى كلامه) .

اقول ، هذا الكلام والذي قبله وان كان منافياً لظواهر بعض النصوص والروايات (١) الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بأن اكثر الناس في الآخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا من اهل المعرفة و الكشف بنمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل انشاء الله .

على ان البرهان اللمي قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع اواكثرها الى كماله الخاص بها من غيرمانع ولا مزاحم الاعلى سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه (٢) هو الكمال الاول والثاني لا الذي بعدهما

---

(١) لم اجد منافاة ، والروايات معارضة بمثلها ، ومثل قوله (تعالى) : «وقليل من عبادي الشكور» لايدل على ماذكره ، اذ التفسير في الشكر لاينافي كون المقصر من اهل النجاة فالمراد اراده الشكور في الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة ، مع ان القلة في الشكر معارضة بالاضافة التشريفية في «عبادي» ـ رفقه.

(٢) اى : الكمال الذي قلنا ان الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع اوبحسب استعداد الشخص ، لان كل شيء انما المطلوب منه كمال مخصوص كالصولة من الاسد والعدو من الغزال ، والمراد بما بعدهما من الكمالات ماليس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة الى اكثر الناس ، فهي غير مأخوذة في الطبيعة الانسانية المطلقة ، ولايستعد لها مواد اكثر الناس ، فعدمها ليس شراً لهم ، فالتقويم من «الالف» مطلوب ، والتوسيع من «الدال» مرغوب ، و المراد بقوله : «والذي كلامنا فيه» ان الكمال الذي قلنا ان افراد كل نوع لابدان تصل

من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان ـ بماهم افلت ـ ليس مقتضى كما لهم الاول ولاالثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الاخر فان هذا ليس في جبلّة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان كما اشرنا اليه انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سرّه وباطنه انواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصّه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما سيجيء وشرحه في بحث المعاد

قال «الشيخ» في «الشفاء» : «اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما انه يكون شراً بحسب امر واجب اونافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الامر الذي هو ممكن في الاول ولو وجد لكان على سبيل ماهو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولامقتضى له من طباع الممكن فيه، وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وليس هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة اوغير ذلك ، فان ذلك ليس شراً من جهة ماهو ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلاح في ان يعمّ وستعرف انه انما يكون شراً اذا اقتضاه شخص انسان اوشخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان اونفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد لذلك الاستعدادات واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول ، فاذا لم يكن كان عدماً في امر ما مقتضى له كان في الطباع» (انتهى عبارته) .

ومنها انه اذا كان مايصدر عن الانسان من المعاصي اويتصف به من الرذائل واقعاً بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم بعضهم وقوع تلك المعاصي والآثام منه بالضرورة، شاء الانسان اوابى، واذا كان وقوعها واجباً اضطرارياً فلا يليق بالواجب جل الذي هو منبع الجود والاحسان ، عن ان يعاقب بذلك اهل العصيان ، ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار ، فان ذلك ينسب الى خلاف

ـــ الى كماله او الكمال الاول او الثاني لااحدهما، وهذا انسب بماقبله ، والاول انسب بما بعده

اعني قول «الشيخ» وهو الذي استثنيناه ـ برهنه

مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور و العدوان ، و ذلك محال على الواجب تعالى كيف « وان الله يأمر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغى » .

والجواب على مقتضى قواعد الحكماء(١) ان الله غنى عن العالمين، وبرىء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين ، وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات المؤذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجى يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها فى افعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل فى هذا العالم بالاسباب الخارجية، وليست الامور الاخروية كذلك ، فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (٢) و اعمال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة ، فهى حمالة لحطب نيرانها ، ومعها وقود جحيمها ، فاذا فارقت النفس

---

(١) ارجاع لمسلك المجازاة بالثواب والعقاب الى مسلك نتائج الاعمال ، وهناك جواب آخر وهو ان الفرق بين الافعال الاختيارية و الجبرية او الاضطرارية ـ مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ـ ضرورى لا ينكره الاكابر ، ثم ان تعلق القضاء بالفعل الاختيارى بحده لو استوجب كونه اضطرارياً لزم من ذلك العلف ، بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريه ، والاتعلف المنفى عن القضاء وهو قضائه (تعالى) محال . والظاهر ان هذا خلط كونه منهم بين التسخير و الجبر ، فالفعل الاختيارى بحده المتعلق تسخيرى ، بمعنى ان الفعل الاختيارى مراد له (تعالى) واقع لامحالة ، لان المراد هو الفعل مع مقوط قيد الاختيار ـ ط مد .

(٢) وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد فى الشرع المقدس اى : تكرر الاعمال تصير منشأ لحصول الملكات ، والملكات لها الخلاقية باذن التدبير الخلاق جل شأنه ، ويتوحد ذلك اتحاد مادة الملكة والملك و فيض ماء الوجود فى الاودية بقدرها ، و النور ينصبغ فى القوابل الزجاجية بصبغتها ، و بالجملة : تكون للملكات اظلال تناسبها و صور تشابهها ، كصور النمل لملكة الحرص ، وصور الحيات والعقارب لملكة الاذية ، وقس عليهما غيرهما و نعم ماقيل :

گر زخارى خسته اى خود كشتهٔ ✽ ور حرير وقز دري خود رشته اى بر قمه

البدنة متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة ، وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم ـ فشاهدتها بعين اليقين ، وقد احاطت بها سرادقها ، واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها ، وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتاذت بموذيات اخلاقها وعاداتها ، ووردت اليها مساوي اعمالها ونتائج اعمالها كما « قال الصادق ﷺ انما هي اعمالكم ترد اليكم » وقال « رب شهوة ساعة اورثت حزناً طويلا » ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر في الحمية اذا ارادت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعاً وامراضاً مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم ، لا لان الطبيب الذى امره بالاحتماء ينتقم منه .

ومنها وهو من ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ، وضعوا في افعال الواجب تعالى الغرض

---

(٥) المعترض هو الامام الرازي ط منظله

(٦) اى : العقليين . اقول ان هذا الافك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك ، و كيف يقول الذين هم ابناء العقل واصلاءه : بنفي التحسين والتقبيح العقليين : نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافها عند الحكماء باعتقاد هولاء نافون للغرض نسبوه اليهم فكأنهم يقولون : ينبغي للحكيم ان لايقول به .

ولما كان هذه المسألة من معارك الاراء لاباس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الاشياء وقبحها ، بل هما عقليان اوشرعيان ؛ فذهب «الحكماء» و «الامامية» و«المعتزلة» الى الاول والاشاعرة الى الثاني . ثم ان « المعتزلة » اختلفوا فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما ، وذهب بعض من قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا ، وذهب «ابوالحسين» الى هذا في القبح دون الحسن ، فقال . لاحاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفى انتفاء الصفة المقبحة ، وذهب «الجبائي» الى ان ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمة اليتيم تأديبا وظلما .

و المراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الامر والاخر مذموم وان لم يرد به الشرع الانور او يمكنه فهم الجهة التي ـــ

بل قالوا بالايجاب ، فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول، فذن السؤال بلم؟ غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ، اومع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها .

و الجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية و الغرض عن شيء من افعاله مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضاً زائداً على ذاته (تعالى) واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف ؟ وكتبهم مشحونة

ـــ بها حسن الفعل فأمر به الشارع اوقبح فنهى عنه ان كان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الافعال لايقدح في عقليتها لانه يعلم اجمالا انه لو كان خاليا عن المصلحة اوالمفسدة يقبح من الحكيم طلب فعله اوتركه . والمراد من كونهما شرعيين انه لايمكن للعقل ادراك الحسن و القبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ، ولا ادراك جهات الحسن و القبح في فعل من الافعال لاقبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال : المراد بالعقلية : اشتمال الفعل على الجهة المحسنة اوالمقبحة سواء ادرك العقل تلك الجهة ام لا وبالشرعية : خلاف ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين للفعل في نفس الامر ، ولايجوز في الفعل الذى امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولافيما نهي عنه ان يأمر به كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الاحكام . وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف ، وليس الحسن او القبح عائد الى امر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ، ولاعلاقة لزومية بين فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة ،ولا بين اكل اموال اليتامى ظلما واكل النار في الباطن ، و لذا لوادخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند اصحاب هذا المذهب، بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الاعمال الحسنة والصور الملذة و بين الافعال القبيحة و الصور المؤلمة كما في الكتاب المجيد «جزاء بما كانتم تعملون» و«جزاء بما كنتم تكسبون» و قوله (ص) : «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقولهم بنفي السببية و المسببية وجرى عادة الله (تعالى) باطل.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو عقلية الحسن و القبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظالم و العدوان ، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين و لهذا يحكم بهمنكر الشرائع ايضا كالبراهمة، وايضاً الحكم بحسن ما حسنه الشارع اوقبح ماقبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح و النهي عن الحسن سفه وعبث لايليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع فيدور تركه

بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها ، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها .

واما ثانياً فلما علمت غير مرة أن فعله تعالى بعين الارادة والرضا (١) المنبعثين عن ذاته بذاته ، والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية .

واما ثالثاً فهب ان الامر كمازعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات ، وأن يبحث عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات، فينبّه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة ، فلم يكن الصادر منه تعالى شراً اصلا، كيف ؟ وبماذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات الثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و«اهرمن» فاعل الشر، وكفى شرفاً وضلالهم في بحث يدفع بمثل هذه الشبهات كشبهة «ابليس» اللعين حين اعترض على الملائكة ــ الذين هم من افاضل عالم السموات كما أن الحكماء من افاضل طبقات الجنات ـ بأن الله لم خلقني وقد علم انى اضل عباده عن الطريق ، واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام (٢) للمجادل الذي لايستعد لادراك النهج البرهاني ، وقيل

---

(١) واذ كان فعله عن علم سابق ورضا بالفعل وليس فوقه من يحمله على ما فعل ، ولاقي عرضه من يمانعه فيراجعه ، فهو مختار في فعله . واما كون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم «الشيء مالم يجب لم يوجد» فانما هي ضرورة منتزعة من الوجود الخاص من عنده على معلولاته الممكنة ، ومن المحال ان تنقلب فتجعل الفعل واجباعليه (تعالى) فيصير هو (تعالى) بموجبها (بالفتح) وهو موجب (بالكسر) ــ طمد

(٢) ظاهره انه جواب الزامي اسكاتي ، و الظاهر انه حجة برهانية . و يمكن تقريبه بوجهين :

احدهما سؤال الفاعل عن فعله اذا ترتب عليه شيء من جهات الشر اما يكون من جهة

«لايسئل عما يفعل» وهو احد الطرق الثلاثة المذكورة في كتاب الله • احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين •

والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين . والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين •

ومنها انه انما جاز عند الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف •

← مصلحة ملزمة يتدارك بها مايترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض ، والمصالح التي تطبق عليها افعالنا قواعد عقلية وضوابط كلية منتزعة من الوجود الخارجي مأخوذة من نظام الكون ، فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التي يتبعها فعله ، والفحص عن المصلحة طلب للحصول على النظام الاتم الجاري في الكون . فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة تابعة للوجود الخارجي والنظام الجاري ، هذا في افعالنا . واما هو (تعالى) ففعله نفس الوجود الخارجي و النظام الاتم الجاري المنتزعة عنه المصلحة التابعة له الحكمة تبعية اللازم لملزومه ، فلا معنى لسؤاله (تعالى) عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنشأ انتزاعها ، وليس وراءه (تعالى) شيء يحكم عليه في نفسه وفعله .

وثانيهما ان مؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما اذا اقترف مالايملكه من الفعل ، وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما اذا كان هناك مالايملكه من الاعمال وتردد فعله بين مايملكه ومالايملكه ، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شيء من كل وجه . فلا معنى لسؤاله عن شيء من افعاله ، ولايستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الارادة الجزافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولايملكه الا بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فاذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات ـ كالوجود الذي هو فعله (تعالى) ـ كان مملوكا لفاعله بالذات ، فكان حسنا بالذات وارادته ما هو حسن ذو مصلحة ليست بارادة جزافية وهو ظاهر . ثم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلي بما يعلم اجمالا بكونه لايخلو عن المصلحة واما السؤال عن اصل المصلحة فلا كما عرفت ـ طمه

(١) وهذا كما يقال على اصحاب القول بالمثل : انه يلزم عليهم انها وجدت لاجل ماتحتها من اصنامها اعلان تكون دستورات لصنع هذه الاصنام ، وهذا وذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم ـ س قده

لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله فى الغاية الى الهيولى التى هى اخس الاشياء حسب ماهو منحهم فى الترتيب ــ فليخبر عندهم ان يصدر عن الخير ماهو شر بالذات .

والجواب ان هذا غلط نشأ امامن الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضرورى وأما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخر بالذات عن الشيء ذى الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشيء غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة ، والغاية ــ بمعنى الذى لاجله الفعل ــ ليست الغاية التى هى نهاية الفعل ، فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور النازلة الى الهيولى المشتركة اونحوها ، ويصح ان يقال الافعال انتهى ، ولايصح بوجه آخر . فان الجود الالهى لاغاية له ومتى قال الحكماء «انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه ماوقع فى الكلام الالهى يدبر الامر من السماء الى الارض » فليس المراد ان الهيولى وما يجرى مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول ، كما قال تعالى « ثم اليه يرجعون» وقوله: «كما بدءنا اول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين» .

واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك ومافيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا فى الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الالهية و ضوابط ضرورية ازلا وابداً ماكان احوال اولياء الله فى الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة ، وتسلط الاعادى والظلمة واهل الجور عليهم ، وماكان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ماوقع من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسبيهم و

نهيهم وطلباتهم وعداوتهم، لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احدفان كل ما يجعلونه مانعاً عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم وآربهم ، سيما اذا اعدوا انفسهم من احباء الله والصالحين من عباده .

فيقال : لم ماجمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الآفة وحصول المثوبة، بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور من العالم حتى يملاء الارض ازلا وابداً قسطاً وعدلا ، بل يجعل الارض غير الارض كما في الاخرة ونقية نورانية صافية من ادناس الكفر والفجور ، فان قالوا التقدير الازلى منعه عن ذلك، فيقال : كون التقدير الازلى هو واجب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زائد كما جوزأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقائه ، وان كان ذلك التقدير واجباً بحيث ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فيثبت اللزوم ، فان قالوا : انه فعل ماشاء ولا يسئل عن «لم» فيقال عدم السؤال بالمعنى الذى تصورتموه لانه يحرق اللسان ، اولان النظر فيها حرام ، اولان الحجة لا تنتهي اليه، والاقسام كلها باطلة، وان كان الامر كما زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقراً في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات البارى نفياً واثباتاً وغيرها ـ فللخصم ان يقول لا يسئل عن «لم» (١)

ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله (تعالى) لما ثبت انه خير محض، جواد كريم ، غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخر في النار ابدالآبدين، كما قال (تعالى) «اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون» وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب، وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحد من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوى دائماً

---

(١) فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن ارادة جزافية والا بطل الاستلزام العقلى والارتباط المطلق بين الاشياء ، واول ما يبطل بذلك نفس هذه الدعوى وهي استلزام كون الارادة جزافية لسقوط السؤال عنه بلم ـ طمد

ولا ممنوعة عن وصولها الى ما خلق لاجله منعاً مستمرا ، بل لابدوان تعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه و آله السلام ، و الكل ميسر لما خلق له ، اذ القسر ـ كما علمت ـ لايكون دائمياولااكثريا ، فكل طبيعة لاتتعطل عن كمالها ابدا

(**فنقول**) لا يخلو الكفراوما يجرى مجراه اما ان يخرج الانسان عن الفطرة الاولى ويدخله فى فطرة اخرى من نوع آخر اولا ، وعلى اى التقديرين يلزم ان لايكون العذاب ابدياً .

اما على تقدير الخروج فظاهر ، لانه صارنوعاً آخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية اوالغضبية ، فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه ، فيكون تلك الافعال عندذلك من كمالات ذاته ، كالبهيمة كمالها فى قضاء الشهوة ، والسبع كماله فى الغلبة والتهجم ، فلم يكن الشيء معذباً بمايلايم نفسه وطبعه بل مبتهجاًبه ، كمانرى من احوال اكثرالخلق .

واما على تقدير البقاء على الفطرة التى كانوا عليها فانه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غيرلازمة ولادائمة ، فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولاحجاب ، فاذن لاوجه للخلود فى العذاب (١) .

---

(١) وللقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين اما على الشق الاول ـ وهوالخروج من الفطرة بحصول نوعية جديدة ـ فلان هذه الصورة الجديدة ـ كيفماكانت ـ هي صورة بعض الملكات الرديئة التي حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة من عالم القدس والطهارة : فاذا تصورها الانسان واخذت آثارها في الظهور ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامركان ما يحدثها من الاثار مولمالها وهي لامحيص لها من اصدارها لمكان الملكة التي صارت صورة لها . فهذه الاثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث انها مولمة منافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الاخرة . ومثاله من اعتاد بشرب من... ذات المضرة الهادمة لبنيان الحياة ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العادة ، فانه عندالتعلل يتألم بعين ما يلتذبه .

وا ما على الشق الثاني ـ وهوالبقاء على الفطرة الانسانية ـ فلان تلك العوارض المولمة ـــ

والجواب عنه ماسينكشف (١) للثعى موعده ان شاء الله تعالى عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الاخرة و سنذكر في بعض الفصول الاتية كلاماً من ذلك النمط يستشعر منه عموم فضله (تعالى) وشمول رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى .

ـــ المعذبة وان كانت ضرورية الآن شيئاً منها ليس بدائم ولا اكثري بل متواردة متبدلة ، والنفس في طريق الاستكمال في شقاوتها يعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هيئات الشقاوة بعضها مع بعض الى غير النهاية كما يلوح اليه قوله تعالى : «كلما خبت زدناهم سعيرا» وقوله : «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب» و بالجملة : العذاب من قبيل القسر لكن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه وهم لا يمنعون دوام القسر النوعي واكثريته كما صرح به المصنف وبذلك وجه قسر الارض دائما على الشكل المضرسي مع كون شكله الطبيعي هو الكرة ــ سلمه

(٣) والجواب الذي يجري على لسان القلم الآن أنا نختار انه باق على الفطرة الاصلية قول المستشكل : انه وقع الاحتجاب منها بعوارض غير لازمة ؛ قلنا : بل وقع الاحتجاب بملكات لازمة دائمة وصور جوهرية لازمة فلا يزول فصار مثل مركب القوى كاللبن والعل ونحوهما ، وكان كبهيمة مربوطة مع ملك بمربط واحد فهذا المقام من الاسرار التي لا يفهمها اكثر العقول ويسرها ويهلكها. وقد روي ان رسول الله (ص) كان يجتاز في بعض سكك المدينة و معه اصحابه ، فاقسمت عليهم امرأة ان يدخلوا بيتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمة و اولاد المرأة يلعبون حولها فقالت : يا نبي الله ؛ الله ارحم بعباده ام انا باولادي ؛ فقال (ص) بل الله فانه ارحم الراحمين. فقالت : اترى يا رسول الله ؛ احب ان القي ولدي في النار فكيف يلقي الله عبيده فيها وهو ارحم بهم ؟ قال الراوي فبكى رسول الله (ص) وقال : هكذا اوحى الله (تعالى) الي ــ منه.

الفصل (٧)

فى ان وقوع مايعده الجمهور شروراً فى هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلية صلاحاً لحال الكائنات

اذ لاشبهة لاحد من اهل التحقيق ـ حسبما يجيء شرحه ـ فى ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لايتصور فوقه نظام آخر، وهذا ثابت محقق عند الكل، والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء فى ذلك القائل بالقضاء الازلى او القائل بالاختيار التجددى و القصد الزائد فان لمن يقول بالاختيار ان يقول: لايمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك و لم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات ، وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات .

وهذا مما ذكره «الغزالى» فى بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل «محى الدين العربى» فى «الفتوحات المكية» واستحسنه ، وهو كلام برهانى ، فان البارى ـ جل شأنه ـ غير متناهى القوة تام الجود والفيض ، فكل مالايكون له مادة ولايحتاج الى استعداد خاص ولاايضاً له مضاد ممانع فهو بمجرد امكانه الذاتى فائض منه (تعالى) على وجه الابداع ، و مجموع النظام (٢) له هية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة (٣) و كل مالا مادة له نوعه منحصر فى شخصه ، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود اوزمان موقوت ، فلامحالة مبدع علم يمكن افضل من هذا النظم نوعاً ولا شخصاً .

---

(١) وفيه ترجيح المرجوح ايضاً ـ مرقمه

(٢) فى محل المنع ، سرله نوع من الوحدة وماكل واحد داملية نوعية واحدة ـ مامد

(٣) اذلا مادة لمجموع المادة و المادى وكذا لامكان ولا زمان لمجموع العالم من الامكنة والمكانيات والازمنة والزمانيات ـ من قمه

واذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام افلاك دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب ، وهي متأتية لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات ، وهذا لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ، ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفاً مبنياً على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحداً ، بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فاذا كان مقتضى الاولى موافقاً لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفاً له .

وايضاً لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة - اذا كان موافقاً لطبيعة واحدة - موافقاً لطبايع سائر الاشياء ، نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائة الشمس على موضع من الارض تحيلها بالتلطيف والتسخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقاً لطبيعة الارض بما هي ارض ، لكن الرحمة الالهية مقتضية له ، على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون - وان كان مكروهاً لها - بحسب ما هي عليه الان لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية .

وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهي «ائتيا طوعاً او كرها قالتا اتينا طائعين» فالاتيان اليه (سبحانه) كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوباً و المكروه مرغوباً فيه ، فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام، ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر.

على ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كله خير ونظام ، و هذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية ، وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية ،

وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه ـ كما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية ـ فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية صورة اخروية مثالية او عقلية يلزمها انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليستأنفها بالذات نقص الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع الموت ـ والا لم يكن افناؤها (سبحانه) ولم يسلطها على البدن ولا يرضى (سبحانه) بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستأنفة في عالم المعاد. وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضاً منتقلة الى ذلك العالم. بل فعل تلك الحرارة(١) بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان يبدل مركب النفس و يسوى له مركباً دلولا برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد ، فيميل تارة الى جانب واخرى الى جانب آخر فبهذا التبديل في المراكب يهيء النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار ، فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مرّ ذكره.

فاذن جميع اقسام الموت والفساد و انساخ الصور ـ ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر او الاتفاق ـ سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع ارذل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العنصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان و بذلك يتم له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيوء للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى تمط آخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين .

(١) لا يخفى انه وجه شعري غير برهاني ـ ط مد

الفصل (٨)

في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية

أعلم ان الخير والشر يقالان على اربعة اوجه: فمنها ماينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها (١) .

ومنها ماينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ماينسب اليها في طباع الاحياء العنصرية من التألف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على مافي جبلّتها من التنازع والتغالب؛ ومنها ماينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي و مايلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين والعاجلتين جميعاً .

فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي عناية من الحق الاول وارادة منه بلاشك واما الشرور التي تنسب الى نحس الفلك فهي عارضة لابالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مدة وتغيبها عنها تارة اخرى ، كيما يبرد تلك البقاع مدة مالنشو الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام كماذكره الله (تعالى) قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً (٢) (الاية) .

---

(١) اى : نحوس آثارها التي في عالم العناصر بالنسبة الى اشخاصها ، لان السمويات نحلها كمشتريها في السعادة ، اذلاتضاد فيها ولاتنازع فلاشرية فيها اصلا — س قده .

(٢) النهار في التأويل نور الحق وهو وجود السماوات والارض ، فلو كان بدون ليل الماهيات لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره ، ولبهر شعاع نوره ابصار الناظرين وبصائرهم ، بل لم يكن ناظر ، كما لوجعل ليالي الماهيات سرمدا بلانوره الوجودي اوليالي المواد الجسمانية بلاانواره الاسفهبدية الفلكية والارضية الانسية بل الحيوانية اللواتي بها حياة تلك المواد لبقيت الكل في الليل المظلم من العدم والليل البهيم من غسق الموت والظلم وركبت الظلمة على الظلمة والبهمة على البهمة وامضت الوحشة في الوحشة والمحقق في المحقة

واما الذي يعرض لبعض الحيوانات اولبعض النبات من الحر المفرط اوالبرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول .

واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية ـ من تكون الحيوان و النبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشؤ المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها ـ فهي كلها برضاء الله وارادة من البارى القيوم وعناية منه. واما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائماً في هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما . واما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ،

ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لاتتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده الاشيا بعد شيء على سبيل التدريج و ممر الاوقات و الدهور دائمـا فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة ؛ مثلا لو خلق الله (تعالى) بني آدم كلهم ـ من مضى منهم ومن هو موجود الآن ويجيء من بعدنا الى يوم القيمة ـ في وقت واحد لم تكن تسعهم الارض برحبها ، فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم

ـــ فيولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويجعلنا في كنفه حسنته ويحيينا بامره ويوسنا بنوره، فروحه سارية لدينا، ونوره ودية عندنا، ولايدبوما ان يرد الودائع واذا اجتمعوا الفقر والفاقة في مجموع اجزاء الانسان الكبير من الصعد الى الساقة لحديث وقوع الطامة الكبرى . وان الحياة كلا والنور طرا بل الوجود بشراشره عائدة الى منبع الله راجعة اليه ؛ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ـ عز قدسه .

ومايحتاجون اليه في ايام حيوتهم ؛ فمن اجل هذا خلقهم الله قرناً بعد قرن وامة بعدامة لان الارض لاتسعهم والهيولى لاتحملهم دفعة واحدة.

فقدتبين بماذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لامن الصانع، فان القصور في العمل كمايكون من الفاعل لضعف قوته اولقلة معرفته فقديكون ايضاً من عدم الادوات وفتور الالات التي لابد وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله اومن عدم المكان اوالزمان والحركات وماشاكلهما ، وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسرقبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلاكما يفعل الحبال من القنّب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسرقبوله الفتل ومثل الهواء لايقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره، ومثل النجار لايمكن ان يعمل سلماً يبلغ السماء لعدم الخشب لالعجز فيه ، ومثل الرجل الحكيم لايمكن ان يعلم الطفل الحجرفي الطفل لافي الحكيم ، وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله (تعالى) «انك لاتهدى من احببت » ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن الهداية و الانذار بل لعسرقبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الا على : فعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى وعسرقبولها للصور لا للعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم .

والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لماكانت بتدئ كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقياً شيئاً فشيئاً الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى (جل شأنه) سميت تلك الاسباب خيرات ، وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شراً وهي عارضة لابالقصد الاول ، فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذى عاقه عن الوصول الى كماله وغايته شرا لكنه بالقياس الى شيء آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيراً، ولاجل هذا خلق الاول وبالذات لالاجل ذاك ، فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض .

ولما تحققت ماذكرنا ممن ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولي أو عدم المكان أو الزمان او الحركات اوما شاكلها ـ علمت ما دطن كثير من العوام واهل الكلام الذين لايعرفون كيفية العجز من الهيولي ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم ، وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله (تعالى) فيقولون انه لايقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم: انه لايقدر ان يخرج ابليس عن مملكته، ولا يتفطنون ـ مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه ـ أن العجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله (تعالى) حتى يتصور اخراجه اليها ، و ليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون : انه لايقدر ان يدخل السماوات في جوف ابرة، ولا يدرون ان العجز من الابرة (١) وغيرها. ويقولون ان الله لايقدر ان يجمع بين النقيضين، ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله (تعالى): «والله على كل شيء قدير » قالوا : هذه الاية مخصصة، خلاف ماقال الله (تعالى) لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل، ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير ، كما في القضايا الحقيقية غير البينة على ماهو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب.

واما الخيرات التي توجد في اخس الحيوانات العنصرية ـ من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع ـ فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله (تعالى) ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما مايلحقها ـ من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع (٢) والموت واشباهها ـ فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله (تعالى) بالعرض وبالقصد الثاني،

---

(١) هذا موافق للحديث حسبما ورد من المعصوم (ع) «أن هذا لايكون ولكن الله (تعالى) لايوصف بالعجز» ـ مرتضى.

(٢) وهذه الاوجاع نوع علم احساسي لمسي لولم يجهل الحيوان عليه لكان ضعيفا بل لم يكن قوة لامسة ولامزاج حيواني ـ مرتضى .

فانه لما جعل البارى - بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات - للجوع والعطش واللذة من الملايم والأذى من المنافر صارت هي اسباباً لاتيانها ودواعي عطب ابدانها وهلاك جيكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع .

اما قصد البارى الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها ، فانه (تعالى) جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة ، اذا كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان . وأما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها . واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها من الآفات لها الى اجل معلوم . واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع .

واعلم يا حبيبي ! انه قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله (تعالى) ذلك في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط و الخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك ، مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل ، فلما تفكروا في ذلك ولم تسنح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلفت عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم: ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد ، فلهذا قالوا : ان للعالم فاعلين : خيّراً وشرّيراً .

ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض . ومنهم من قال ان هذا اصلح . ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال : لاادرى ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ؟ غير انه قال ان البارى (تعالى) لا يفعل الا لحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة .

واما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئياً ، وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصاً ، ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزئية لان افعال البارى (تعالى) انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة احياناً. والمثال أحكامه في الشريعة الحقة وحدوده فيها ، وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال : «ولكم في القصاص حيوة يااولى الالباب» وان كان موتاً وألماً لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان ألماً للسارق وضرراً له .

وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر ، وكذلك ايضاً قد ينال لاتباع الانبياء والائمة عليهم السلام شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان حكمة البارى وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للدين يجيئون من بعدهم الى يوم القيامة ولايحصى عددهم وعدد مايلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي والائمة والائمة المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار، ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ، ولما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً .

فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة ـ في اكل بعض الحيوانات بعضاً : ان قصد البارى (جل ثناؤه) و غرضه في الم الحيوانات وما جبّل عليه طباعها من الاوجاع والالام التى يلحق نفوسها عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعداءاً كما ظن اهل التناسخ ، بل حثاً لنفوسها (١) على حفظ اجسادها وصيانة لهياكلها من الافات العارضة

(١) واما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته فى الجزئى الذى فسد جسده بهذه الاوجاع مع عدم بلوغه النمو و الكمال فلا يعبأ به العناية لان الغرض النفع الكلى كما علمت ـ من قبل .

لها ، اذ كانت الاجساد لاتقدر على جر منفعة و دفع مضرة ، فلولم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد و خذلتها و اسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها و تقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات ، وجعل فيها حيلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم ، فاذا جاء اجلها فلاينفعها الهرب والقتال ولا التحرز بل لابد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع .

واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول ، الآن : ان البارى (تعالى) لما خلق اجناساً من الحيوانات الارضية وعلم بأنه لايدوم بقاءها ابد الآبدين جعل لكل منها عمراً طبيعياً اكثر ما يمكن، ثم يجيئه الموت الطبيعي ان شاؤا وابى ، وقد علم الله (تعالى) بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل والجبل عدد لايحصيه الا هو سبحانه ، فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة ، وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى .

---

(١) ان قلت : لم يعلم من هذه الحكمة ولاما يأتي وجه اكل جثث احيائها قلت : بل علم باستمام ما ذكر اولا ان النظر فى طلب العلة لا ينبغي ان يكون كليا ، وان الغرض النفع الكلي والصلاح العام فلامبالاة بالحث بالغرض على اكل جثث الاحياء المتشابهة بالموتى فى جنب الحث على حفظ الاجساد و كلائتها ، والحث على اكل الجيف المقصودين فى العناية بالذات مع انها اعطتها العزم والفراسة وآلات الحرب والهرب كما قيل :

بهر شرزه كردى حمله تعليم   بآهوى ختنى دادى دويدن

فانظروا يااولي الابصار : ان ما فعله الصانع الحكيم (تعالى شأنه) فى هذا العالم موطن الميدان و دار التغالب والتنازع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه وغرضه الحقيقى فى طريق الوصول الى فناء معبوده ـ هو التام الكامل والجيد الفضل حقا يبهر العقول حسن صنعه ، ويدهش الالباب جودة تنظيمه ـ ترقمه

حكمة اخرى

لولم يكن الاحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث و اجتمع منها على ممرّ الايام و الدهور حتى كان يمتلى بها وجه الارض وقعر البحار و يفسد الهواء من ريحها ، فيصيرتلك سبباً للوباء و هلاكاً للاحياء ، فاى حكمة اكثرمن هذه ، اذجعل البارى (سبحانه) فى اكل الحيوانات بعضها بعضاً جرمنفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الآلام والاوجاع عندالذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها اودفع المضرة بها :

واعلم ان البارى الحكيم (جل ثنائه) لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعى ، والآخرخلقى ، ورتب الجميع ، ونظمهما كان بترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسبباً لبقائه ومتمماً له ومبلغاً الى اقصى غاياته واكمل نهاياته ، وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها (١) و ذلك انه رتبها فى الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها ، وجعل الناقص منها علة للتمام وسبباً لبقاء الكامل ، والادون خادماً للاشراف ومعيناله ومسخراله .

و بيان ذلك ان النبات الجزئى لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزئى واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية فى ذلك خادمة (٢) للنفس الحيوانية ومسخرة لها ، وهكذا ايضاً لما كانت رتبة نفوس

---

(١) المكتسبة فى حلقة العلية ، لانها فى عالم الامر فاعلية وفى عالم الخلق قابلية وانها قوامية ـ س قده .

(٢) فان النفس النباتية لاتزال بقواها تنمى مادة نفسها وتغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها و كيفياتها من طعمها ورائحتها و غير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية . وكذا النفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية . فان الحيوانية لاتزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة والمحركة تنقد وتتجسس الملائمات وتتحرز عن المنافرات ببقى مادتها كيما تدخل عتبة بيتك وحريم جنابك والى هذا اشار العطار :

طاعت روحانيان از بهر تست خلد ودوزخ عكس لطف وقهر تست ـ س قده

الحيوانات أنقص وأدون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ماهو اتم خلقة وأكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها ، وجعلت اجسادها مادة وغذاء الاجساد التامة منها وسبباً لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها ، اذكان هيولى الاشخاص دائماً في السيلان والذوبان .

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، واما الحكمة الغائية فيه فهي ان البارى الحكيم (جل ثناؤه) لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة اولدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئاً بلانفع ولافائدة، فلولم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلافائدة ولاعائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل ذلك واما الآلام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مراد الحكيم (عزشأنه) لم يجعل ذلك تعذيباً وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كماظنه التناسخية، بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم .

فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات .

قلنا لعلل شتى احديها ان الحيوة تشبه البقاء ، والممات الفناء ، والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات ، اذكان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم، والوجود والعدم متقابلان ، والبارى (عزشأنه) لما كان علة الموجودات ـ وهو باق ابداً ـ صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه ، لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها و يشتاق اليها ويتشبه بها ، فمن اجل هذا قال الحكماء ان الواجب بالذات هو المعشوق الاول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله .

---

(١) اى : في الواقع واما في نظر العقل فهو بحسب استشعاره ، ومنه الحرية والكمال او لمذلة والوبال فان لم يستشعر بان المطلوب ماهو ؟ ونعت من هو ولااقل مظهر ايظاهر هو كان له الخسران حيث حصر التوجه المطلق والبهاء المحض واضافة الى القابل وهو غافل ←

وثانيتها ما يلحقها من الآلام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان .

وثالثها ان نفوسها لا تدرى بأن لها وجوداً خلواً من الاجسام ولك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بأن لها وجوداً خلواً من الاجساد ، فنقول في الجواب لان هذه المعرفة لا تصلح لها معرفتها ، لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت أجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ، ولا معطل في الوجود ، اذ كل موجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدء الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شأن ، ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت الكواكب واظلمت الاكوان واضمحلت النفوس والابدان .

واعلم أن النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد (١) اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل ، مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك الملائكة المهيمين متحيرة في عظمة جلال اول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص ، وتبلغ الى حال الكمال ، و يرتقى هذه المؤيدة ايضاً الى حالة هي اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقين

— عن المعنى معدول بالصورة غير متدلية بحقيقة المعنى ، وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات — كما قال (تعالى) : «وقل جاء الحق وزهق الباطل» وقال: «واذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده» وقال: «وعنت الوجوه للحي القيوم» يبقى صفر الكف ويقول : يا حسرتا ؛ على ما فرطت في جنب الله — م قده

(١) اى . بالموت الاختيارى لا الطبيعى ، ولو ابقى الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة الطبيعية ايضا وكان المراد من قوله . «ويرتقى هذه المؤيدة» مثل التصفية للحبوب من التفور في الصبرة ومن الطحن والعجن بالمنخل ونحوه ، فان هذه تكون ممكنة لاجل حدة البصر و البصيرة ، واحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه الى اللقا ، واما الترقى الذى يكون مثل الزراعة فلا ، فان الدنيا هى المزرعة لا غير فان تدع البر لا يحصد الا البر وان زرع الشعير لا يحصد الا الشعير — م قده .

المقربين **«وان الى ربك المنتهى»** والمثال لذلك فى هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاد الرفيق فى تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ، ليتمرن التلامذة والاولاد ويكمل الآباء والاستادون باخراج ما فى قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى (جلت عظمته وكبرياءه) وتشبهاً به فى حكمته ، اذ هو العلة والسبب فى اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، فكل نفس علومها اكثر وصنائعها احكم واعمالها أجود وافاضتها على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد ، وهذه هى رتبة الملائكة الذين **«لايعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون»** ويبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب : ولهذا المعنى قال الحكماء فى حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية، ومعناه أن من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله (سبحانه) كذلك".

واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات و زيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى، امور وجودية(١) والوجود لايبحث عن خيرية ما، فكل

---

(١) فيه تأمل بل حيثية المعصية فى الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية من المعاصى بما انها من نوع فعلها طاعة لايفرق بينهما الا انه اتى احدهما من موافقة الامر الشرعى او العقلى وفى الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح واكل مال الغير ظلما او برضى منه والقتل ظلما اوقصاصا ، فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية فى العمل وهو معنى عدمى غير موجود ، ولذلك وقعت فى الكلام الالهى نسبة عامة الاشياء الى الخلق و الحسن ونسبة المعصية الى السوء وتسميتها سيئة قال تعالى : «الله خالق كل شىء» وقال : «الذى احسن كل ←

منها كمال وخير للانسان، لانها حيوانية. اى باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلي او الشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار نسبتها الى الجوهر النطقي الذى يكون كما لها فى كسر قوتها الشهوية و الغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانعمالها عن القوى الجرمية ، فان انعمال النفس عن الادانى والاسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى، فلو قطع النظر عما يودى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل و الشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحاً والتقبيح حمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعاً ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هى قوة حملية سارية في وجود النفس، ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين، كما ان الغضب فى الانسان ظل قاهرية القواهر العلوية، فيكون لا محالة محمود في ذاته الاترى ان المتكيف نحت في نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصاً مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها فى الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للتكمال محمود بذاته، وكذا الزنا [باعتبار] ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محموداً حسناً فى نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً فى الجميع ، ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث والتربية للاولاد ، واختلال النظام لاجل التنازع و وقوع الهرج والمرج والفتنة ، وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى والنقائص الامكانية او ساف الممكنات باعتبار امكانها او عدميتها وقصورها في الموجودية، والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة

ــــ شيء حلقه ، وقال . ونبش الاسم الفسوق ، ولعل المصنف اراد بكونها موجودة موجودية الافعال المنونة بمساوى المعاصي، وبهذا يعلق ذيل كلامه من ادراجها الذم والتبيح في الغيبة والزنا الى منه لغة الامر وترك الطاعة ــ ط مد .

كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل اعتبارا فقط . ولنأخذ في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم

الفصل (٩)

في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال

فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم (جل ذكره) بريء من انحاء النقص ، و وجوده الذي هو ذاتـه و حقيقته افضل انحاء الوجود و اتمها بل هو حقيقة الوجود وماهيته وماسواه لمعة ورشح اوظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانـه كل الـوجود اذ كله الـوجود ، ولاجل ذلك لاسبب له ولا اقدم من وجوده وجود ،فلافاعل له ولا مادة ولاصورة ولاموضوع ولاغاية ،بل هو غاية الغايات ومبدء المبادي وصورة الصور وحقيقة الحقائق ومذوّت الذوات ومجوهر الجواهر ومشيء الاشياء ، وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه و يفعله فانما يصدر عن حاقّ ذاته ونشأ عن صميم هويته من غير داع زائد يدعوه اوغرض يحمله على الفعل ، و لا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا لم يكن او كرامة اوبهجة ولذة او نفعاً او طلباً لمحمدة أو تخلصاً من مذمة او غير ذلك مـن المنافـع و الخيرات الظنّية او الحقيقيّة ، لانـه بريء مـن كلّ نقيصة غنيّ عن العالمين ، فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به فاعليته ، فالذات هناك في كونه ذاتاً و في كونه مبدء شيء واحد حقيقة و اعتبارا ، لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم شيئين باحدهما يتجوهر بالاخر يفعل ، كالكاتب منا يتجوهر بأنه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة ، وكالشمس في كونها مضيئة للارض و النار في كونها محرقة لحطب فاعليتهما غير ما يتحقق به ما هيتهما ، فتفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل يقبل تأثيرهما ، لا كالباري (جل اسمـه) يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل ، لانه الذي يحقق القابـل و المقبول والمدة والصورة جميعاً واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لاافضل

منه ، الا الجاعل القيوم له .

وإذ قد علمت ان ذاته (تعالى) علم بما سواه على احسن الوجوه . لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته (تعالى) فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية لها وجود الهي قدوسي ، وكل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء ، فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون أبهى واشرف مايمكن في عالم الكون ، واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب و اشرف النظام ، فيبتدى من اشرفها وجوداً كالعقول الفعالة ثم يتلوه ماهو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجاً الى ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فيقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ، ولايتخطى الى مادونه ، لعدم امكان ذلك ، فهو نهاية تدبير الامر المشار اليه بقوله (تعالى) «يدبر الامر من السماء الى الارض» ثم تعيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية و وقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و اعداد الحركات ، فلايزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الافضل الذي لاافضل منه في هذه السلسلة الصعودية ، كماقال (سبحانه) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» فعنده يقف ترتيب الخير والجود ، وبه يتصل دائرة الوجود ، فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد ، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ماارادها الصانع من الخير المترتب عليه ، ولاخير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هي ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق و آخره الحق وصورته صورة الحق ، بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة بل كلها النقطة(١) السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها، فسبحان

---

(١) و الى هذا اشار من قال : النقطة تحركت طولا فصارت خطا ، والخط تحرك عرضا فصار سطحا ، والسطح تحرك عمقا فصار جسما ، فهذا تمثيل لماذكر فالنقطة السيال راسمة للكل ، كماان الان السيال راسم للزمان ، والحركة التوسطية راسمة للقطعية فكل من الثلاثة بمنزلة الروح لمرسوماتها وهتمسن بابها آيات الحقيقة كماقيل: منه

ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ، ولا يبلغ الى وصفه المقال .

الفصل (١٠)

في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلي

وفيه منهجان: لمّي وانّي اما المنهج اللمّي ففيه ثلاثة مباحث .

المبحث الاول في بيان ان كل ماوقع في مراتب البدء على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لايتصور ماهو اشرف من شخصه ولامن نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله.

اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه ، لان تكثر الاشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والا تفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع ، فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك الماهية اولازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق له ، فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح ، وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها واستحالاتها ، وذلك لم يتصور في عالم الابداع ، فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه .

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

ولما اوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله «سبحان ذاته» تأسيا في ذلك الجمع بقوله: «سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» ـ عرفه

(١) هذا هو البرهان المعروف الذى اقاموه على ان المجرد نوعه منحصر في فرده و انما يفيد في العقول المجردة من جملة ماوقع في مراتب البدء ، واما الباقي كالنفوس الفلكية والكوكبية واجرامهما فلا ، لمكان تعلقها بالمادة ـ طمد

واما الثاني فلما دلت عليه قاعدة امكان الاشرف (١) التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضي الاخس حينما يمكن الاشرف ، بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف ، فلاجرم أبدع (جل شأنه) اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة انهي اشرف ما في الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم واصل تلك الذوات المقدسة ، وانورها واصوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ، ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتها «افلاطون» و«الافلاطونيون».

---

(١) قدمنا في بحث المثل الافلاطونية من السفر الاول ما في المثل وما في هذه القاعدة من الكلام . والذي نذكره في ترتيب الخلقة من شموس فلكية وكواكب واجرامهما وما فيها من وجوه الخير والكمال مبني على ما يعطيه آراء القدماء من اهل الهيئة والعلوم الطبيعية وما يتفرع عليهما ولا تصدقه الابحاث الحديثة لكنك تعلم ان هذه المسائل على ما بها من الجزئية مما لا تناله البراهين الكلية الفلسفية ، وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها اصولا موضوعة.

واذ تبينت اليوم بطلانها او فتورها فالوجه اخذ الانظار الاخيرة الحديثة اصولا موضوعة في الفلسفة وبناء البحث عليها، واما بيانها على عهدة العلوم الباحثة عنها . واما اصل المدعى وهو اشتمال نظام الخلق على أتقن الصنع واشرف الترتيب فمما لا غبار عليه كيف؟ وعالم التجرد يحكي بنظامه النظام الربوبي الذي هو افضل نظام واشرفه وهو فوق ما دونه كمالا ، و عالم المثال يحكي بنظامه العالم العقلي فيه أكمل الوجود الامكاني واشرف الانظمة وهو فوق عالم المادة الذي بعده كمالا ، وما في عالم المادة بمجراتها وشموسها وكواكبها واقمارها وما لها من الحركات وانظمة الكون والفساد والفصل والاتصال .

ثم بما فيها من العناصر وتركيباتها ثم القدمات ثم ما في يطوحها من شموس ثابتة وكواكب سيارة والانظمة الجزئية والنظام الكلي الجاري في الكل عن قواعد كلية لا تتخلف ونواميس دائمة لا تريع وعمليات عادية لا تبيد كل ذلك مما يدهش العقول بجماله ، ويملأ البصائر بجلاله وبهاء ، وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبير ووجوه الخير منها وهي كقطرة من بحر زاخر - ط مد

و نحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب و تقويمه وذببنا عنه
بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق ، وآخر هذه العقول الزواهر
هورب طلسم الارض ، وبه يقع كدبانوئية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل
ماوردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة ، وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول
يبتدي سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط عالم السموات ثم نفس
اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وملك فلك فلك الى نفس ادون الافلاك و
هو السماء الدنيا ، و بعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن
في وجود كل منها و افضل ترتيب يقع فيها ، لان ترتيبها ظل ترتيب العقول ، كما
ان صورة كل منها مثال العقل الذي يحاذيها على وجه لايعتريها فتور ولا قصور ولا
اعياء ولا لغوب ، و اجرامها افضل الاجرام ، و اشكالها افضل الاشكال ، وحركاتها
افضل الحركات .

اما الاولى فلبساطتها و بساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فان فيها جميع
الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ، ففي تلك الكيفية الواحدة جميع
الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة .

واما الثانية فلانها كرية الاشكال ، وقد بين في موضعه افضلية الشكل الكري
على سائر الاشكال .

واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ، و محركاتها عشاق الهية وملائكة
عقلية واخرى نفسية ، فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك
كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم ، وتحريك الثواني
تحريك فاعلي من فاعل مباشر للعمل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق ، وتحريك
الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم ، وكل من هذه التحريكات تحريك
محرّك متحرك .

و بالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزعجهم
الشوق الى الله والوجد ، والكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص

يحرك على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على أن الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ماينالون من روح وصال اول الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على ذواتهم ، وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدى بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى ، وهكذا الى ماشاء الله، ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة (١) والمنعكسة والمنعطفة ممايستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها .

المبحث الثاني في بيان ان الموجودات العائنة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجود وتواصل النظام **فنقول** ان الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقاً بحركات الافلاك واوضاعها ـ ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ـ ولما تبين و تحقق مراراً ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الى ذيمقراطيس) ولا على طريقة الارادة الجزافية (كما توهمه الاشاعرة) ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لاشعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها (كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية مايمكن من الخير والفضيلة ، فعلى هذا يلزم ان لايكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافي اواتفاقي بل كله ضروري فطرى بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل اوقسريا كحركته الى فوق اوارادياً كحركة الحيوان

---

(١) النازلة من النير على الارض المنعكسة الراجعة على خط ممدود نزلت والمنعطفة على خط آخر بحيث حصل بينهما زاوية ، ومنها الواقعة على المياه التي حول الارض منعطفة على الارض ، فالشمس اذا كانت في المشرق مثلا ينقبض خطوطها الشعاعية مستقيمة في الارض وبعضها منعطفة اليها ، و ذلك لان ربع الارض الفوقاني الشمالي مكشوف من الماء و ربعه التحتاني الشمالي وربعها الفوقاني الجنوبي والتحتاني الجنوبي مغمورة في الماء ـ منه

على وجه الارض ، اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب ، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، و يرتقي سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته ، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق، اذا المعلول يناسب علته بل فيض منها ، فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام، و وجود الاصبع الزائد على جبلة هذا الانسان طبيعي في جملة العالم، و كذا كل عمر فهو عمر طبيعي (١) بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ، ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله ـ بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه ، وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف

---

(١) اي كل متحرك وانقطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعني النظر الى الجهات الفاعلية و القابلية المؤدية اليه ، فهي المطلوبة من هذا المحرك لا غيرها ، فكل يتوجه الى اسم من اسماء الحق (تعالى) ويعبده ولا يعبد الاسم الاعظم الاباب الابواب و الصراط الاقوم ، والانسان الكامل فهو عبدالله ، فقطع الطريق وعدم الوصول ونحوهما بالاضافة الى الغاية المتوجه هو اليها ، ولكن يترقبها ويطمعها العقول الجزئية الوهمية من غيره وهو ترقب وهمي وطمع فج ، نعم يتيسر الوصول الى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والتطفل الى جنابه الاكرم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم، فأتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل من قبابها ثم ما يقال من ان العمر الطبيعي للانسان مأة وعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردما والا فمعلوم ان الافراد التي ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوي كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها و اذ قيل انها لم تبلغ الى اعمارها الطبيعية قيس الى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا و لكن بملاحظة موادها المخصوصة التي لذواتها ، فهو ترقب وهمي وقس عليه الحركات الى الغايات ، فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك اما هو باعتبار شأنية نوعه اوصنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمي كما مر فتبصر ـ منه

سوره (١) نور ما يتلوه من الملائكة العلاّمة ، ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة بإذن الله ، ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما يدها امرها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات . لرأيت جميع الاشياء حسناً شريفاً عندك موافقاً لرضاك ، ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان ، ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان .

المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث المجموع على اصل نظام و اكمل تمام ، وعلى شخصاً ماهية وحقيقة **فنقول اولا** : ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلّي و المعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى فكل جميعة تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذي هو بمعنى الشرف ، والشيء ان يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحداً بوحدته .

وبالجملة . كون العالم شخصاً واحداً برهاني عند بالوقد صرح الحكيم «ارسطاطاليس» بان العالم حيوان واحد مطلب «ماهو» و «لم هو» فيه واحد ، فمن علم انه «ماهو» علم انه « لم هو» فاذا كان كذلك ولاشبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء

---

(١) كما في الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق الى الخلق .

برگشا از نور پاك شه نظر	تا نه پنداری تو چون کوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة : العقول الكلية ، وبالعمالة : النفوس الكلية ، وبمباشر التحريك : النفوس المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية ـ مقه .

بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره ويكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب «ما هو» لهذا الانسان الكبير وانما اتحد مطلبا «ما هو» و«ما هو» فيه ويكون الحق (تعالى) مقوماً تماهيته ومفرزا لذاته وحقيقته فاذن لايمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت و تحقق ان العالم بكليته اصل ما يمكن و اشرف ما يتصور **و لنفصل في بيان هذا فنقول** اذا كان العالم بتمامه شخصاً واحدا فلايجوز ان يتصور نظام آخر مثله سواء كان فوقه في الصباحة اومثله، وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل .

اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والصور الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لايمكن غيرها في مرتبتها مخالفاً لها في نوعها فذلك واضح ، لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر آخر كمادة اوغيرها واما الجسم مما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادى العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقاً واما باعانة من الصور السابقة(١) بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل

---

(١) لواريد السبق الزماني فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسائط ، ولا يكون بلا مدخلية الامور العارضة وقد صرح بانها قبل الحركات ، فيكون قبل الازمنة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل اى المادة المصورة المجسمة في تحقق المقبول اعنى الصور النوعية ، و اما اعانة الصور النوعية السابقة دهراً على الصور النوعية الزمانية ، و يكون المراد بالجهات مثل الهيئات النورية التي هي ارباب انواعها ، و اما اعانة الصور الفلكية السابقة على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم : ان العقل الفعال باعتبار اربع جهل من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الحق الاخير هو الانسب الى طريقة المصنف ـ س قده .

الحركات والاستعدادات . و اما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لامحالة موافقاً لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي .

واما بطلان الشق الثاني فلوجوه: **منها** ان كل ما لامادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع ، وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته اولازم ذاته فلا يتعدد .

ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ، ووحدة العلة توجب وحدة المعلول **ومنها** ان تشخصه بذات الباري (١) (جل ذكره) المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجبة القريبة فلا يمكن تعدده **ومنها** ان علمه (تعالى) بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره **ومنها** ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدئه هي بعينها علة تمامه، وكلما غايته اجلّ الاشياء فهو اجلّ الممكنات (٢) .

---

(١) التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص ، فان الوحدة اعم — ن قده .

(٢) هذا الوجه خاص بنفي فرد آخر اجل ولو عمم بالتعميث بوحدة العلة وتشخصها و علمها رجع الى الوجوه السابقة ، وتوجيهه : ان قوله (قده) «من ان العلة الغائية — الى قوله فهو اجل الممكنات» بيان لما وقعت الاشارة واعادة لما سبق ، وبيان الدليل لم يذكره احالة على تفطن المتعلم، فبيانه : انا بعد توحيد الفعل وفرغنا عن توحيد الفاعل والغاية ، فالعالم الآخر المفروض لما كان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا شذت كان هو العالم بعينه وقد فرض انه غيره ولم يكن هو — ن قده .

بحث و تحصيل ولعلك تقول: اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصاً واحداً اشرف الممكنات لاجل ان علة مدته وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال ايضاً بل يلزم وجود اثنين من نوع واحد(١) فيما فوق الكون وهذا ايضاً يخالف اصول الحكمة فدفعه بانه ليس يلزم هنالك في الحقيقة تعدد، لما حققنا سابقاً ان تمام حقيقة الشيء انما هو ما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها تقوّم سائر معانيه، (٢) .

وقد علمت ان الشيء صورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق (تعالى) شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه، لكن له اعتباران: اعتبار اجمال واعتبار تفصيل، وقدمر ان لا تفرقة بين الاجمال والتفصيل الا في نحو الادراك لا بتفاوت في المدرك، فاذا

---

(١) ان قلت: كيف يكونان من نوع واحد ؛ والعقل الاول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل ونفس الكل وعقل الكل .

قلت: اشار السائل ــ بتفريع قوله : فيكون مثله في الحقيقة، على ما تقدم ــ الى بيان المثلية بناء على قاعدتكم من ان «ما هو» «لم هو» فيقول : ان «لم هو» لا هو ية للانسان الكبير هو الحق (تعالى) وهو «ما هو» له و«لم هو» للعقل الاول ايضاً هو الحق (تعالى) ، وهو «ما هو» له فاذا كان «لم هو» فيهما واحدا كان «ما هو» فيهما واحدا فكانا مثلين ــ س قده .

(٢) لان كل تام جامع لجميع كمالات مادونه ، فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته وما به فعليته وهو بسيط الحقيقة بمدواجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالمية التي دونه بنحو الكثرة في الوحدة ، والعالم مقام وحدته في الكثرة وقد مر في الامور العامة ان شيئية النوع انما هي بالفصل الاخير و باقي المقومات ــ من الاجناس والفصول ــ معدات له ، وما كانت شطورا اولا صارت شروطا اخيرا ، وشيئية الشيء بالصورة ، فالعقل الاول فصل للانسان الكبير وصورته ما به الشيء بالفعل ، وايضاً شيئية الشيء بتمامه والناقص مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع نور الانوار بهر برهانه ــ س قده .

نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحداً وجعلا بسيطاً، واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحداً واحداً تحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل اشياء كما مر ذكره، ثم باقي الاجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمعلول الاول شيء واحد بالذات و الحقيقة فاذا قلت : العقل الاول فكأنك قلت: مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت : العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل .

فان قلت كيف ابدع البارى (جل ذكره) مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود(١) وبعضها خارج عن القسمين قلنا: وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها مطوية تحت تلك الوحدة على مايعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الانى فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالى توجهاً غريزياً وطلباً جبلياً بحسب ما اودع الله في ذاته ،ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لمادونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها، ويفيدها

---

(١) كالابيات مثل الوصولات و الساعات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان ، و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات اوالاول كالعقول بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فانها ضعيفة القوام دهرية الذات تدريجية الفعل ، اوالاول كالنفوس و الثاني كالعقول لوقوعه في صقع الربوبية ، فهي لكونها باقية ببقاءالله (تعالى) لاباالابقاء لاتدريجي ولادفعي دهرى بل من صقع السرمدى والاول اظهر ـ رحمه .

التسكين فى حيّز يخصها اذا كانت فيها والتحريك ـ على اسهل الوجوه واقصر الطرق ـ اليه اذا كانت خارجة عنه ، و النفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها، وتبقية شخصها اقصى ما يمكن و تبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية ، و تبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم، ودفع الفضول الردية و امساك الاخلاط المحمودة التى يقع بها الاغتذاء والاخلاط التى بها صلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها و مواضعها اللائقة، وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه، ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال: **«ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها»** وكذلك العقل يكمل النفس ويقوّمها ويهذّبها ويطهّرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور ، وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدى الله، وشأن الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء فى التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ فى شرح هذا المطلب على وجه ابسط .

الفصل (١١)

فى نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته فى خلق السموات والارض

واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة (١) وآثار العناية والحكمة التى

(١) انسلت من الحق فكل صنائعه دقيقة وكل فطره عجيبة ، الا انه لما كنت ادراكنا اياها بالتدريج لا نفنى منها العجب . وايضاً اذا جاء لو الشيء حده انعكس ضده فلما جوزت ...

فيها، بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفصيل احوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسه واعصابه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل، فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لانسبة له الى ماعداه واعيها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها، فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على مايعني متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة؟ واكثره لايمكنه الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات، الا انامع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابدان نتأمل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله (تعالى) «اولم يتفكروا في انفسهم

ـــ الايات والبينات والاعاجيب من الحد والعد لم يتفطنوا فكل موجود بحسب خاصيته وجوده يقدر على شيء او اشياء يعجز غيره عنه وعنها . الا الانسان الكامل الذي هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا : «وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (الحديث) .

واذا كان حال روح القدس هكذا فماظنك بحال غيره ؟ يظهر لك صدق ماقلنا : من سريان الايات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات الى حالته الاولية وكينونة مادته شوهاء اوعناصر عطلاء عرية برية من كل حلية وحلل وتأخذها بشرط لا ، وترى حال ذلك الفاقد المعدوم الاول مع ماهو بالكمالات الاولى والثواني تزين واستكمل ، حتى تشاهدانه اين صدر المحفلين لقباب؟ واين التراب ورب الارباب ؟ وكذلك حركة دود الخراطين الذي هواحقر الحيوانات اعجوبة وحركته أعجب وطيران الذباب الذي يستكره على الهواء ضرب وحزمه الحرب حيث يمس بايديه وأرجله رأسه واجنحته .

وينظفهما بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشيء ولايثقل فيمنع عن الطيران . واذا كان هذان هكذا فماظنك بالموجودات الشريفة الاخر ؟ فضلا عن اشرف الموجودات حيث أنه اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، بل كان نطفة فقد عدم طمث فقدم تطور بالاطوار حتى صار جنينا واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بصاعجز خليقة حتى يبلغ اشده ويبرهن ←

وقوله : « اولم ينظروا (١) في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون» وقوله «ان في خلق السموات والارض لآيات للمؤمنين» وقوله : «افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها و مالها من فروج والارض مددناها و القينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة و ذكرى لكل عبد منيب» و لما وقع منه (تعالى) من مدح المتفكرين فيها فقال : « الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الاية وذمّ المعرضين عن النظر والتأمل كما قال (تعالى) وكأيّن من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقال : « ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كأن لم يسمعها فبشّره بعذاب اليم» فلابدّ من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدلّ بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته

← فيه دهشه ثم ، ان نالته العناية صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا اوكان ذا الرياستين مظهر العلم والقدرة اوكان وليا اونبيا خليفة الله (تعالى) يقبض الوجودات ويرثها و يطويها في وجوده في النهايات كما ان العقل الاول خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين و ينشرها في الناحيات في البدايات . فان تعجب فنعم كل العجب وان طربت فنعم كل الطرب ، فقم وترنم بما غرد حمامة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد اعني لسان الغيب

ساقى بنور باده برافروز جام ما	مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم	اى بيخبر ز لذت شرب مدام ما
مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است	زآنرو سپرده اند بمستى زمام ما

فهذا الظاهر والمظهر قصة الانسان العجيبة فتاشير اليها في هذا البيت ـ منه .

(١) في هذه الاية حث اكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس و حياته الحقيقية بها بان الاشقياء بعد الموت لم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا من القوة الى الفعل بها فبأي حديث و مقال ايماني يصدقون ويستكملون بعد ان خرجوا من دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقي لا يمكن في الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الاخرة ـ منه .

فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه! ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل . ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور ، و ذلك ممتنع جداً ، ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعاً - لا متفرقاً - ودفعياً - لا متدرجاً لنهوض البراهين عليه - فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق ، فلاجرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يتصحح(١) صدور الحدثات والمتجددات عنه (تعالى) لتقدسه عن التغير و لابد ان يكون ذلك الجوهر ذاقوة غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير ، كان الواجب (جل ذكره) ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال .

ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفاً على امر متجدد بالطبع حادث بالذات - ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراماً (٢) كريمة نورية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية سماوية وغايات حكمية عقلية ، هي العلة لافاضات انوار حسية واضواء

---

(١) اراد (قده) أن في الجواهر ليس اخس من جوهر الهيولى ، وفي الاعراض ليس اخس من الحركة ، والهيولى قابل الكائنات ، والحركة الوضعية الفلكية ما به يرتبط هذه الحوادث الى القديم ، واذا كان في هذين الاخسين من الحكم والمنافع مالا يحصى فما ظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض - س قده .

(٢) من الواجب ان تنشئ طبيعة الكل السيالة بجوهرها - المنقسمة الى الطبائع النوعية الجسمانية البسيطة و المركبة التي هي فعلت حركتها المركبة - مكان الاجرام الفلكية التي ذكرها (ره) . والزمان العام الذي هو مقدار حركة هذه الطبيعة السيالة مكان ما فرض مقدار حركة الفلك الاقصى ، ثم تتم البيان قريبا مما ذكره (رحمه الله) وذلك لما تقدم من الاشارة الى ضعف فرضية الافلاك وفتويها - ط مد

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهى التأثير الى قابل غير متناهى القبول، ليوجب ذلك افاضة الخيرات و فتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع، كما فى قوله (تعالى) «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده، حتى ان النمل الصغار والبق والبعوض مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها .

وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هى النفوس الناطقة التى لايمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لاتناهى الابعاد والاجرام، ولابدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثاً فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية فى الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ، ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلى و الوطن الاصلى ، و مالم تكمل تلبث فى بعض طبقات البرازخ و المقابر المثالية ازماناً طويلة اوقصيرة واحقاباً كثيرة اوقليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثيرة الجرائم و قلتها

ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته ا ـ من ملاحظة احوال العلويات و اوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عريةعن النور بالكلية لبقى مادون الفلك فى ظلمة شديدة و ليل مظلم طويل لااوحش منه ، وكذا لوثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة لاثرت بافراط فيما قاملها وتعريط فيما وراء ذلك ، ولولم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم، ولولم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة و اخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحى شمالا وجنوباً ، فلم تنتشرمنافعها على بقاع الارض، ولولا ان حركة الشمس خصوصاً على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التى بها يقع الكون والفساد، ويصلح امزجة البقاع والبلاد، والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهى (١) «قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم

(١) بتأويل معنى الليل والنهار الى ماهوامم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة وان الاية تمثيل للسابق وتنظير للاحق ـ من قده

القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء ـ الاية ثم قال: «قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون» .

ولما كان القمر نائباً للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوباً فالشمس تكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا ، لئلا ينعدم السببان ، وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفاً جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن الارض ـ في الشمال وحضيضها ـ وهو اقرب ابعادها ـ في الجنوب ليجبر قرب الميل بعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير، وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة من التأثير. فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها الى شمال و جنوب على مدارات متفاوتة في العظم و الصغر والسرعة والبطؤ والقرب والبعد من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله (تعالى) «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره» اي: بما يقتضي حركاتها طالعة و غاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى ، وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى، وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة و المنقلبة وذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال، ولا يحيط بتفاصيله الا البارى (جل ذكره) وملائكته المقربين الذي هم الانوار العقلية والاشعة الالهية .

ثم اما تأملت ايها الناظر البصير الى ملكوت السموات وما فيها؟ من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب و قوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للبارى ودؤوبها في الحركات على الدوام عشقاً وشوقاً الى بارئها ومبدعها .

ثم من عجائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ، ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ، ولا ينبت منها نبات ، و جعل النار مجاورة

للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ، ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار ناراً وانضم اليها تسخين النار فاحترقت ماقى العناصر وصار الكل ناراً فانفسد المجمع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة و غير ناطقة ـ احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذى بيبسه تتحفظ الصور والاشكال ـ وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان و النبات الغالب عليهما عنصرها ، ويجب ايضاً لماذكرنا من الحكمة ان لايكون الماء محيطاً بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه، ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبتها في الحر والسيلان وجعل الماء متوسطاً بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في السيلان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل .

ثم انظر لولم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها اوانعكست الى مافوقها وماوصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهل حاوية الهيولى في ظلمة لاوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك و باقي العناصر شفافة، ولوكانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدى الى احراق مافي هذا العالم كله .

الفصل (١٢)

في ذكر انموذج من آثار عنايته في خلق المركبات

ألم تر ياعارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم ، وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجاً خاصاً وافاض على كل مستعد مايستحقه من الكمال ، ولم يقتصر له على هذا بل ادامه من الاصال مايهتدى به الى الثوانى من الكمالات والغايات ، وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودى الى الدرجات، ولذلك قال: «ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى» فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا و يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية

متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذى ، ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنباتات على كمالها المقدارى اول مرة كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذى في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها.

ثم ابتهج يا عارف ! واذكر رحمة ربك وتزمزم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان القسمة (١) لما اوجبت باقيات بالشخص و باقيات لا بالشخص كيف تمم جود الواهب الحق نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية ، فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام ، صار العالم الطبيعي منتظماً بسنخ الثبات والبقاء ، فانظر في احوال ما لا يحصل عالبأس النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوعه ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد فاطعة لفضلة من مادته هي مبدء الشخص الاخر.

ثم انظر كيف خلق لمن كانت اصالته بالاختيار لا بالطبيعة والاضطرار شهوتا الغذاء ولذة الوقاع ، كالاجير الذى لا يفعل فعله الا بالاجرة ، فهذه الشهوة التي تكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يمنع الذهول و الاعراض عن ايقاع هذه الاغراض

ثم انظر كيف رتب للمادية خوادم من قوى اربع جاذبة تأتيها بما يتصرف فيه ، وهاضمة محللة للغذاء مصدة اياه للتصرف الغادية ، وماسكة لحفظها مدة التصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ، ودافعة لما لا يقبل المشابهة .

ثم انظر كيف رتب للحيوان لكونه اشرف من النبات ـ قوى اخرى من مدركة ومحركة ، لان تصدر ذاكة مختار في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني ـ لكون مزاجه اشرف ـ كلمة روحانية ، اذا اطاعت امر ربها وكلمت بالعلم والعمل صعدت الى عالم الملكوت وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملاء الاعلى واهل عالم الجبروت

(١) اى : الحق الحاكم بالمتصلة الحقيقية وان الطبيعة الكلية في عالم الطبيعة اما باقية بالشخص ـ كالفلك والفلكى لان التعدد الافرادى يتأتى في الجسم النوعي بالقطع والفك وهذا لايجوز على الفلك والفلكى فلايكون هناك نوع منتشر الافراد ـ واما باقية بالنوع باستحفاظ النوع بتعقب الافراد كالعنصر والعنصرى لقبولهما القطع والفك ـ منه .

و لو تدبرت تدبراً شافياً فی كيفية تدبير النفس للبدن و حصول الالفة والعلاقة و شوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما ـ مع ان البدن كالثقل الكثيف و النفس كالنور اللطيف ـ لقضيت العجب (۱) وقلت: كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادی وبين العلوی الذی قال (تعالى) تعظيماً لشأنه: «ورفعناه مكاناً علياً» وقال: «ان كتاب الابرار لفی عليين» والسفلی المشار اليه بقوله: «ان كتاب الفجار لفی سجين» اذ بينهما من المخالفة والمنافرة فی الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية، وجل الخلق بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل مسكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما، حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان انسانية الانسان صورة اخرى نوعية منطبعة فی البدن يتحصل منهما حقيقة الانسان، واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية، وهؤلاء بمعزل عن تناعن معرفة النفس ومقاماتها فی الهبوط والصعود حسبما قررنا سابقاً من انها هی الجوهر المغتذی النامی المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر فی حكمة الصانع كيف كثّف اللطيف (۲) لا بل لطّف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة

---

(۱) ولهذا و امثاله حين سئل بعض العرفاء السياحين: هل رأيت شيئا عجبا فی هذه الاسفار المتطاولة والازمنة المتمادية التی تضرب فی الارض؟ قال: لم ار اعجب من نفسی. من قده

(۲) ای: صورة المعنی، فتمثل الروح الامری صورة مثالية اولا ثم صورة طبيعية مختلطة بالمادة ثانيا كهواء صرف يضربه الصر فيتم غيما رقيقا لم يكن مادته الا الهواء الصرف، ثم يغيم غيما غليظا بمداخلة البخار فی مادته. وهذه الفقرة باعتبار الكينونة السابقة للروح حيث كان عقلا كليا بل كان فی العلم الربوبی وباعتبار ان النفس متقدمة على البدن دهرا و ذاتا وشرفا. والفقرة الثانية ـ ای تلطيف الكثيف ـ بناء على ما هو التحقيق عنده من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء ـ من قده.

ومن لطائفه و زبدته خلق القلب الصنوبرى، ومن لطافة الدم الخالص،(١) ومن صفوة الروح البخارى التابع فى العضو الرئيس الذى هو فى النقاوة والصفاء (٢) كالفلك البعيد عن التضاد، ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع جامعية لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد، ولنوره وصيانته كالكواكب اللامعة على الابصار، ولاجل صفائه وصقالة صار مرآة تتلألأ فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التى هى واسطة بين العالمين فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند ما خرج جوهر من قوته النسبية الى العقل، كما ان النفس مادة للعقل ومتحدة به عند ما خرج جوهر ذاتها من القوة العلية الى الفعل، فدلت الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل، والانسان قد تطور فى ذاته بهذه الاطوار، وتبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفة الى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين، ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآت يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف و الرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع :

الفصل (١٣)

فى آيات حكمته وعنايته فى خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء واخس المواد واضعف الاجساد ، لانه مكون من القوة الهيولانية وهى كالشيء ثم من التراب المظلم و الطين اللازب ثم

---

(١) لما كان الدم النقى الخالص فى كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار فى القلب كانه لطيف القلب ، والافصلوم ان جمهور الدم يجرى فى الاوردة ، وقسط محمود منه يرسله الطبيعة الى القلب ، وكثيره منه فى التجويف الايمن من القلب ، وقليل فى التجويف الايسر منه ويصير روحا بخاريا ـ مرقمه .

(٢) اى : الروح الذى الخ . وكما ان هذا البخار فى الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزلة الروح البخارى للانسان الكبير ، و لذا عبر الحق (تعالى) منه فى كتابه المجيد «بالدخان» ـ مرقمه.

من النطفة، واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله (تعالى) «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله (تعالى) «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه» وبقوله «هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة» وبعد هذه المنازل والمراتب يتكوّن له القوى النباتية والاعضاء الالهية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله « فجعلناه سميعاً بصيراً » ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس وآخرها قوة الوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال (تعالى) «ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين» .

فانظر ايها الناظر في علوم آفاق والانفس الى النطفة وهي مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي و الافتراق، ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء، ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ، ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكّلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره .

ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث (١) ولو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئاً فشيئاً ولا ترى آلته فسبحان من مصور (٢) فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى في تصويره آلة ولا اصبع ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وحمل النماء افاض عليها صورة

(١) اى: ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن، اوظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهيولى ، كما ان الروح له ظلمات ثلاث : من الصورة الطبيعية و الصورة البرزخية والصورة الاخروية ، ولا يمان يخرج من جميعها ان كان من خارجي الكونين وحالي السطين، وان كانت الصورة كالظل غير الملتفت اليه ـ منه قدس .

(٢) چه نقاش استاین كر حسن سرشار بدامش نقش میگردد گرفتار

نباتية لها خواد مس قوى كثيرة توكّل عليها ملائكة(١) يتمشى بهم مايرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكّل الله الملائكة بك فى انتظام امورك حتى فى امر غذائك ، فمن اهل المكاشفة فقد رأوا ببصائر قلوبهم أن كل جزء من اعضاء بدنك لايغتذى الا بأن يوكّل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مأة الى الف او يزيدون (٢) وذلك لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك الغذاء يتغير تغيرات يصير دماً فى آخر الامر ثم لحماً وعظماً .

ثم ان الغذاء جسم لايتحرك بطبعه ولايتغير بنفسه فى اطوار الخلقة كما ان البرّ لايصير طحيناً ثم منخولا ثم عجيناً ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً الا بصناعة صنّاع ، والصنّاع فى الباطن اذا كانت للصنع عناية حكمية هم الملائكة ، كما ان الصناع فى الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ، والناس غافلون عن نعمه الباطنة ، والعارف يعلم انه لابدّ من ملائكة سبعة : احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له فى جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما ، والخامس يدفع الفضل الزائد ؛ والسادس يلصق مااكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لايكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب (٣) فى الالصاق .

---

(١) عطف بيان لقوى ، وفاعل «توكل» ضمير «قوى» مستتر فيه او «ملائكة» فاعل «توكل» وحينئذ توجيهه : ان القوى باعتبار وجهها الى الله و اضافتها اليه (تعالى) من الملائكة ، و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى وطبائع ووجهالله ناهر على وجه النفس موكل عليه ، والاعراب الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه ـ عفى عنه .

(٢) كلمة «او» للاضراب ، فلايحصى عددهم ، اذ المراد بها طبائع السفليات والعلويات وروحانياتها ، الا انه ذكر من كل من الاحاد و العشرات و المأت والالوف شيئاً تنبيها على ماذكرنا . ونظير هذا مايقال فى عدد الانبياء «انهم مأة واربعة وعشرون الفاً» وذلك لان كلمات الله لاتنفد ولاتبيد ، ونعمة الله لاتحصى ـ عفى عنه .

(٣) لعلك تقول : ليس للقوة نامية فما هذا؟ قلت : لعل مراده (ره) بالالصاق فكأن ←

فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سعة املاك، والحنطة ايضاً يحتاج الى طاحن ، وتحصّال ثانياً ، وصابٌ للماء اليه ثالثاً ، وعاجن له رابعاً، والى قاطع له كرات مدورة خامساً ، والى مرقّق له رغفاناً عريضة سادساً ، والى من يلصقها بالتنور سابعاً ، فهلا كانت افعال الملائكة باطناً كافعال الانس ظاهراً .

قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس، لان وجودهم وجود صورى بسيط من غير اختلاط تركيبى ، ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ، ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد، واليه الاشارة بقوله (تعالى) : « ومامنا الا له مقام معلوم » فلذلك ليس بينهم تناقض وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد فى فعل اوصفة بل مثالهم فى تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس ما ، فان البصر لا يزاحم السمع فى فعله وهو ادراك الاصوات، ولا الشم يزاحمها فى ادراك الروائح ولاهما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضاً، وليست هى كالاعضاء مثل اليد والرجل، فان اصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفاً ورأينا انساناً يكتب بأصابع رجله ، وآخر يمشى بيديه ، وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم به اليد التى هى آلة الضرب ، ولا كالانسان الواحد الذى يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز، وهذا نوع من الاعوجاج ، والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه ، فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى الانسان يعصى الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن فى طباع الملائكة، لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية فى حقهم فلاجرم « لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون مايؤمرون ويسبحون الليل والنهار لايفترون » والراكع منهم راكع ابداً والساجد منهم ساجد ابداً والقائم منهم قائم ابداً.

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها.

وهى ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

ـــ مراده بقوله «والرابع يكسوه صورة اللحم» العظم وغيرهما « المنيرة الثانية . وبالثالث الهاضمة ـ منه .

لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجملة لقصوره عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل(١) بذات ماهو اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى بروحه لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين في الاجسام، وكل منهم واحد في الذات وحداني الفعل وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدوري على وجه يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا ، وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير واحداً فيرتقي الافعال منهم الى فعل واحد يتشعب منه الآثار، وكذا الذوات ترجع كثرتها الى ذات واحدة تتحد بها الذوات ، وكل ملك من الملائكة حي عليم بحيوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتسخيره و علمه، لا كاعضائنا التي لاشعور لها بذاتها ولا بما يصدر عنها، وانما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي منا حسبما بيناه من ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس، ومع ذلك لكل حس منها شأن غير شأن الحس الاخرى ولا اختلاط بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء و ما في حكمها .

---

(١) اذ قد عرفت ان المبادي الفاعلية والقوى العلمية ملائكة من حيث اضافتها الى ما فوقها واتصالها به ومن حيث ان كل واحد مما فوقه كجسد من روح فكل واحد شريف بمرافقة ما فوقه بل مجيد بمجد الله الحميد المجيد، لان كلها كأعينه الناظرة و ايديه الفعالة بل درجات قدرته الفعلية، فلما انتج كلام القائل النقصة اثبت اولا الشرافة، وتصدى ثانيا لاثبات الشرافة من وجه اوهمه كلام القائل بأنها ان كان مناطها كثرة الافعال فهي حاصلة أيضا الا انها بالترتيب الصدوري فالعقول الكلية والنفوس الكلية الذين هم الملائكة المقربون - من الصافات صفا والمدبرات امرا - لها كثرة الافعال بهذا المنوال ، وكذا المبادي الفاعلية التي في عالم المثال . واما القوى و الطبائع العمالة في الباطن فكثرة الافعال فيها هي الكثرة التي فيما فوقها لانمحائه في بصورته ، ولا يخفى ان كلام القائل في الملائكة باجمعهم - منه .

ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول:

فقد امتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية، فصار اكمل وجوداً من الحجر والبلّور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء ينساق اليه ويمس اصله فيجف وييبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع آخر، فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه، فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصاً عاجزاً في خلقته وعمله، فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الماويات الساكنات، وقرب خطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب **«فجعلناه سميعاً بصيراً انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً»**

ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس، فانه الشعور بما يلامس الحيوان ويلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى وانه وهذا يعم الحيوانات كلها، ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدودة التي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء، فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت ناقصاً كالدودة فافتقرت الى حس آخر لادراك البعيد، فخلق لك الشم الا انك لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت فتطلب بها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به، فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما يحتجب بجدار او حائل آخر، وايضاً لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميّزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق، اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتأكله فتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف، ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى

الیه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذکر والابطال علیك الامر فی معرفة الاشیاء المحسوسة اولم یکن صورتها محفوظة عندك ، فانعم الله علیك بمشاعر اخری باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسّه وتذکرها متی شئت وتتصرف فیها ، وهذا کله یشارکك فیه الحیوانات ولم لو یکن لك الا هذا لکنت ناقصاً لعدم ادراك عواقب الامور وغایاتها العقلیة ، فمیزك الله و فضّلك علی کثیر من خلقه تفضیلا وشرّفك تشریفاً بقوة اخری هی قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع فی الحال وتدرك الخیرات الحقیقیة والشرور الآجلة فهذا انموذج فی بیان ما انعم الله علیك فی باب الادراك .

واما بیان ما انعم علیك من القوی المحرکة التی هی طائفة اخری من جنود الله وکیفیة نظمها وترتیبها فیك فهو انه لو خلق المشاعر والمدارك ــ حتی تدرك بها الامور التی لها مدخل فی استکمالك وحفظ بقائك مادمت فی الدنیا من اسباب التغذیة وغیرها حتی تدرکها من بعد او قرب ــ ولم یخلق لك میل فی الطبع وشهوة له وشوق الیه یستحثّك علی الحرکة ثم قدرة فی آلات البدن یتحرك الیه لکان الادراك معطلا فاضطررت الی ان یکون لك میل الی ما یوافقك یسمی شهوة ، ونفرة عما یخالفك یسمی کراهة ، فخلق فیك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النکاح لبقاء نوعك، ووکّلها بك کالمتقاضی یلجئك الی تناول الغذاء وغیره .

ثم هذه الشهوة لولم تسکن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهی والمرغوب فیه لاسرفت واهلکت نفسك فخلق الله لك الکراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل کالاکل ونحوه لا کالزرع فانه لا یزال تجتذب الماء اذا انصبغی اسافله حتی یفسد ، فیحتاج الی آدمی یقدر غذاءه بقدر الحاجة .

ثم انك قد علمت ان لك قوة طبیعیة بها تشارك النبات وهی منبثة فی جمیع البدن منبعها الکبد و قوة اخری تشارك بها الحیوان منبثة فی الاعضاء (۱) تشارك بها الحیوان کله

(۱) وهی القوة الحیوانیة باصطلاح الاطباء ، وهی قوة تستعد بها الاعضاء لقبول الحس و الحرکة ، وان شئت قلت : قوة بها القبض والبسط للقلب و الشرائین ترویحا للروح ، و بالجملة- بها اصلاح الروح البخاری وقد یطلق القوة الحیوانیة علی القوی النفسانیة الاتیة فیما یأتی هذا ولیست مقصودة هنا ـ منه قده

ومنبعها القلب وقوة أخرى نفسانية اخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ، واخرى اشرف مما سبق كله لاتشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط ، فاعطاك الله بحسب كل منها اخذاً وتركاً للمنافع والمضار، فاللذان بحسب القوة الاولى يسميان بالجذب والدفع ، واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة ، واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب ، و اللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالارادة و الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب ، كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل ادمجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لايكفي في الاحتراز عنه او في طلبه مالم يكن لك ارادة بموجب المعرفة اوكراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراماً وتعظيماً لبني آدم ، كما افردك عنها بمعرفة العواقب .

الفصل (١٣)

في عنايته (تعالى) في خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال (سبحانه) «خلق لكم ما في الارض جميعاً»

فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ماتستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقر جسدك و أم بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولدت منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال (تعالى) : **«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى»** ثم انظر الى منافعها .

منها كونها فراشاً ومهاداً لتسكن اليها وتنام عليها وبساطاً لتسلك فيها كما قال (تعالى) «جعل الارض فراشا» وقال «والله جعل لكم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلا فجاجا» وليس من

---

(١) وبهذا الاصطلاح ينبغي ان يقال : الحيوان متحرك بالشهوة لا بالارادة لكن في الارادة اصطلاحان : خاص وعام ، وبالمعنى الخاص يطلق على المجردات «وجاعلها» وهو الميل العقلي ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوي ــ مرقده .

ضروريات الافتراش ان يكون سطحاً مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لايتم الافتراش ولا المشي عليها مالم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهووسط الافلاك ، واليه الاشارة بقوله (تعالى) : «الله الذي جعل لكم الارض قرارا» لان الثقال بالطبع تميل الى تحت كما ان الخفاف تميل بالطبع الى فوق ، والفوق من جميع الجوانب مايلي السماء والتحت مايلي المركز .

ومنها ما يمن الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي تحصل منها مادة الاغذية ويتأتى حفر الآبار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها .

ومنها ان لم تخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار وتسخن منها فيمكن جوارها .

ومنها ان جعلها باردة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح التعيّش و تعيش مايحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها ، وسبب انكشاف مايبرز منها — وهو قريب من الرابع (١) — ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة ، بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة و المنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفاً وصار مجموع الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة ، يدل على ذلك فيما بين الخافقين — تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين ، وفيما بين الشمال و الجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال و بالعكس (٢) للواغلين في الجنوب

---

(١) تنقسم الارض اولا بالدائرة التي هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبي ونصف شمالي ، ثم أرباعا بالدائرة المارة على قطبيها الاربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلاثة ارباع منها تقريبا في الماء ، اعني : الفوقاني و التحتاني الجنوبيين و التحتاني الشمالي ، والبارز هو الربع الفوقاني الشمالي تقريبا — ربعه .

(٢) تصحيح العكسية باعتبار الجزء المطوي من الكلام اعني ازدياد . ارتفاع القطب الظاهر وازدياد انحطاط القطب الباطن ، وهو القطب السهيلي للواغلين في الشمال ، وفي ←

وتركت الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين، الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتدائها وانتهاؤها في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع، فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل ، وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر ساعتين و بالقياس الى آخر ربع الليل اوثلثه او نصفه اوغير ذلك على نسبة مضبوطة حسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضاً ويستوى في ذلك راكب البر وراكب البحر .

ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان

ومنها جذبها الماء من السماء لقوله «وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض»

ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله تعالى «والارض مددناها».

ومنها انصداعها بالنبات وغيره «والارض ذات الصدع»

ومنها حيوتها و موتها ليستدل بها الانسان على موته و نشره تارة اخرى لقوله «وآية لهم الارض الميتة احييناها» وقوله «فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور» وقوله «فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى و هو على كل شيء قدير » وقوله: ، « ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت ان الذى احياها لمحي الموتى انه على كل شيء قدير »

ومنها تولد الحيوانات المختلفة «وبث فيها من كل دابة» بعضها للاكل «والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» وبعضها للركوب والزينة «والخيل والبغال لتركبوها وزينة» وبعضها للحمل «و تحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم» وبعضها للتجمل والراحة «ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» وبعضها للتكاح(١) «والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً» وبعضها للملابس

ــــ العكس للواقفين في الجنوب، والا فالمناسب ان يقال: وبخلاف ذلك للواقفين في الجنوب بعل العكس ـ منه.

(١) في ادراجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف الى ان النساء لضعف عقولهن وجمودهن على ادراك الجزئيات ورغبتهن الى زخارف الدنيا، كدن ان يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا ـــ

والبيت والاثاث «وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين».

ومنها نشر النباتات المتنوعة «وانبتنا فيها من كل زوج بهيج» فاختلاف الوانها آية و رحمة، و اختلاف روائحها هداية و لطف **فمنها** قوت البشر **ومنها** قوت البهائم «كلوا وارعوا انعامكم متاعاً لكم ولانعامكم».

ومنها الطعام والادام و **منها** الدواء **ومنها** الفواكه «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات» **ومنها** الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود.

ومنها الاحجار المختلفة لوناً وصفاء «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود» فبعضها للزينة، وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذى يستخرج منه الدر مع كثرته، وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير.

ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من أوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية، وهذه الفائدة لاتحصل الا عند العزة والندرة، والقدرة على اتخاذهما تبطل الحكمة، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدوداً ولهذا اشتهر في الالسنة انه من طلب المال بالكيميا افلس.

ومنها ان لها طبع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض عن السماء

ـــــ وصدقا، اغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كـ لهن سورة الانسان لئلا يعثر عن صحبتهن ويرغب في نكاحهن، ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن في كثير من الاحكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرة على الضرة، وغير ذلك خلافا لبعض الاديان في بعض الاحكام فاين الثريا من الثرى ؟ ــ محققه.

فقال بعضهم: السماء افضل لانها معبد الملائكة و ما فيها بقعة عصى الله فيها، لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا « آدم » بتلك المعصية اهبط من الجنة و قال (تعالى) لايسكن فى جوارى من عصانى» وقال «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون و قال : «تبارك الذى جعل فى السماء بروج وغيرذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم مافيها وقال آخرون الارض افضل لانه «تعالى » وصف بقاعاً بالبركة قال(تعالى) ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً » وقال « سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله » وقال «مشارق الارض ومغاربها التى باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة « وبارك فيها وقدّر فيها اقواتها» فان قيل واى بركة فى المفاوز المهلكة ؟ قلنا انها مساكن خلق لايعلمهم الا الله فلهذه البركات قال : « وفى الارض آيات للموقنين ».

و **التحقيق** ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية ، وزينتها بالارواح الانسية (١) المستخدمة اياها، وزينتهم بالمعارف الالهية التى شاركوا بها الملائكة المقربين، وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنهما بالعكس، لان الغاية اشرف الملك كما مر ومن منافع الارض انه

(١) المراد بالنفوس الحيوانية ماهى فى صراط الانسان لاندينة الغير مما يتصل به و كذا الحيوانية للنباتية التى تتصل بها فى هذا الصراط وكذا فيما فوق النفس النطقية القدسية كالكلمة الالهية ، نعم زينة المنفصلات أيضا بهامن جهة ان الانسان الكامل كما كس فى منصة الظهور ، فالطبائع كمكوس لمقام طبعه ، والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته. والاجنة والشياطين لمكره ، والملائكة العمالة لعقله العملى وعصمته وطهارته ، و الملائكة العلامة لعقله النظرى ولحكمته ومعرفته ،والفلك ـ المعبر عنه فى الكتاب الالهى «بالدخان» ـ لروحه البخارى وصورته وزينته ، و بالجمله : تراكمت فيه القوى والطبائع التى فى العوالم بنحو التفتت بنحو الجميع وشهاقيل :

چو آدم را فرستاديم بيرون	جمال خويش بر صحرا نهاديم
ايها المستام بغرعار تحص بر قدم	

كالصدفة والدرة المودعة فيها «آدم» واولاده ، ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال : «يا آدم! لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام ـ قال : « انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً » الآية «وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم» ـ ياعبدي! ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة، ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة » .

الفصل (١٤)

في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

فاذا علمت انموذجاً من منافع الارض فارفع الان رأسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام ، وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام ، وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل (١) معلوم كما قال « والقمر قدرناه منازل » لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله (٢) طيّ السجل للكتب .

فتدبر اينها العارف! عدد كواكبها وكثرتها وتدبر اربها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة و اشكالها ارفع نمط

---

(١) لان كل شيء يدخل في الوجود بسبعة : بعلم ومشية وقضاء وقدر وكتاب واذن واجل كما في الحديث ، والمراد بالكتاب : صورته المثالية القدرية ـ منه قده

(٢) هذا في السلسلة الطولية بحسب توجه الاشياء الى الباطن وليس في وقت من اوقات الزمان أيضاً مطوي فالمتحركات غير المتناهية تصل في اوقات غير متناهية الى غايات غير متناهية . ويطوى الكل في غاية الذهاب ـ منه قده .

من هذه الاشكال و كذا طعومها وروائحها و اصواتها(١) على وجه اعلى و اشرف ممّا يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها ، فهي هناك الطف و اصفى واسط ، ومامن صورة على وجه الارض الاولها المثل الاعلى في السموات ومامن كوكب الاولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ، ثم في مقداره و شكله ، ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التي فيها على الحكم التي روعيت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال (تعالى) «ءانتم اشد خلقاً ام السماء بناها»

بل من جملة ما في عالم الارض ، وقس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة .

---

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفي لاصطكاكات ومماسات بين اجسامها في حركاتها و اما الطعوم و الروائح العطرة فقد اشارالى وجهها بان معطي الكمال ليس فاقداله ، لكن نيلها للغير ليس بان تستنشق اوتستطعم على الوجه المعهود هنا وهو اوضح بل بان لوفرض الله اوصل اليها صاد فلكا الا باعجاز النبي (ص) ، فواجد حينئذ ماوجدت ، وذلك لان الافلاك فعالة في المصريات ووجدت من جهات الشرف التي في المبادي ليس اكثر من المثال .

وجه آخر سيذكره المصنف ايضا ولو سموا لاصل وجدان الافلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يمكن بحسب جهاتها القابلية ـ ان يقال . ان صورها في حسها ، اعني نفسها المنطبعة التي هي حسها وخيالها ـ على ما بينا في حواشينا على سفر النفس ـ لكنها فيها بنحو العلم الفعلي لا الانفعالي ، مثلا ان ينشأ النفس الادمية في حسه المشترك صورة وجه جميل بحيث ساقت الى الانطباع في مادة وان لم يمكن البدن الذي تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل ، فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجد للصورة الجميلة بنحو اعلى واتم من المادة المنطبع فيها والنسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان ، والامي الجاهل لايحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل اذ لم يره في بدنه ، وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما ، ومن جهة كون ادراك الافلاك فعليا قويا تنطبق مكون نفسها المنطبعة التي كخيالنا حسا ، فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى ، و لا فالفلك بسيط وأجزاؤه متشابهة لايمكن فيه اختلاف قوى وطبائع من قدمه

اما تأملت يا عارف ! في ملكوت السموات و ملكها و ما فيهامن الكواكب وقوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للباري في الحركات عشقاً وشوقاً الى المبدع ؟ اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه ؟ فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها ، و كم اقسم بهافي القرآن كقوله (تعالى) : « و الشمس وضحيها و القمراذا تليها » و قوله : « و النجم اذا هوى » و قوله « فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم » ثم أثنى على المتفكرين فيها « و يتفكرون في خلق السموات والارض »وذم المعرضين عن التدبر فيها«وهم عن آياتها معرضون وجعلنا سقفاً محفوظاً ورفع سمكها» وحفظها من و لوج الشياطين لكونها معبد الملائكة و موضع القدس و لطهارة، واهلها اهل التسبيح والتقديس لايدخل مسجدهم الحرام (١) ارجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية ،كمالايدخل المشركون الانجاس مساجدالارض كماقال: «انما المشركون نجس فلايقربوا المسجدالحرام»فانظرالى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت واطل فكرك في الملك فعسى ان ينفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة و تعرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعندذلك يرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى، ولايكون ذلك الابعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان تحصى وكذامنافعها بالقياس الى الانسان.

فمنها ما اشار اليه(سبحانه)من ان خلقهامشتمل على حكم بليغة، وغايات صحيحة بقوله. «ربناماخلقت هذا باطلا»وقوله «وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلاذلك ظن الذين كفروا» .

ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله:«ولقدزينّا السماء الدنيا بمصابيح(٢) وبالقمر

---

(١) لايمكنهم الدخول هناك باعتبارأشخاصها وأشخاص موادها الخسيسة المنتابنفس السماوية وان أمكن لنوع النفوس الانسانية ، وهكذا في كثير من الاستعدادات فقوله(تعالى) فلايقربوا المسجدالحرام في حقها نهي تسخير - قرّبه

(٢) التأويل ان النفوس القدسية لها السماوية العليا الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبيعة ـ ـ

«وجعل القمر فيهن نوراً» وبالشمس «وجعل الشمس سراجاً» .

ومنها ان سماها سقفاً محفوظاً وسبعاً طباقاً وسبعاً شداداً .

ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله: «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت(٣) وفرعها في السماء» وقوله: «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» .

ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ، ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان ، واشكالها احسن الاشكال ، و اصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد .

ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيض للشمس طلوعاً فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروباً يصلح معه الهدؤ والقرآن في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء ، وللهرب عن الاعداء كما قال : «وجعلنا الليل لباساً و جعلنا النهار معاشاً» وقال : «و جعل الليل سكناً» و ايضاً لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة و افضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ، ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان ، فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

—سماء الدنيا بخلاف العقول لانها الترفع التام ذاتا وتوجها، فلا توجهها الى فوقها فحسب حسبنا الله ونعم الوكيل ، وتزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم وصفاته و افعاله ، ومن افعاله النفوس الكلية الالهية من الايات الكبرى ورجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين –س قده .

(٣) المراد بثبات الاصل وسماوية الفرع في الكلمة الظاهرة كونها كيفية محسوسة او نفسانية محدودة واثرها نافذا الى تخوم القلب المعنوى وصيرورتها عقلا بسيطا محيطا، وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاصل وغيره جمود مقامها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني اوثبات اصلها المحفوظ وتشرشؤها – رفعه.

ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح قطان الارض

قيل وههنا نكتة كأن الله يقول لو وقفت الشمس في جانب من السماء جنوبي اوشمالي فالغنى قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه، لكني ادير الفلك و اسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه و اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كما مرّ ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية و الثمار و تقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، و في الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء و ينور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للفساد ، وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار و يتحلل فضول الابدان و يجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة و الزراعة ، وفي الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء و اما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ، ومنه يحصل النمو والرواء ، وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية و الهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الاهو .

قال « الجاحظ » : انا تأملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل مايحتاج اليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح ، و الانسان كمالك البيت المتصرف فيه ، و ضروب النبات مهيأة لمنافعه ، وصنوف الحيوان متصرفة في منافعه» .

و انى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتاً معموراً (٥)

---

(١) كصلاة الخسوف والكسوف وصلاة الليل ، فاذا كان القمر في اول الليل في الافق كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالي الاخر، وكذا كثير من الصلوات المسنونة مبدئها القمر كما لايخفى على اهلها ـ مرقمه.

(٥) مأخوذ من الاحاديث الشريفة «ان البيت المعمور في السماء» والظرفية حينئذ باعتبار

من « بيوت اذن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه » فيها اصناف العابدين.

فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون(١) ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ، وليس من شرط الدار ان لا يكون حسما يادات حيوة قال (تعالى) «وان الدار الاخرة لهي الحيوان» وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال (تعالى) «انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة» بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانياً فكل مايقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة .

فانظر الى صنع البارى (جل ذكره) كيف بنا السماء وجعلها معبداً للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله و امسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل اوعلاقة يتدلى به ، والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بناءه بقدرته وانفرد بعمارته وزينته

انالبيت المعمور حقيقة بذكر الله والعلم بالله مقام قدسها ، وهي في السماء اى : في هيولاها وصورتها ـ منه قدس .

(١) الطبقة الاولى العقول الكلية التي هي المطلوبة في حركات الافلاك وهي المعبود لها ، وسجودهم فنائهم بمحوهم وطمسهم ومحقهم في شهود الحق المتعال . و الطبقة الثانية النفوس الكلية والجزئية المنطبعة الطالبة للعقول الكلية من حيث انهم مجالى الله (سبحانه) وانواره القاهرة . وانما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الاولى ، و ذلك لتوجههم الى الابدان الفلكية ومن هنا ينبغى للمصلى ان يتفطن بحكم اوضاع الصلاة واشارات الشارع المقدس. نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد.

ففى القيام يدع الاخلاد الى عالم الطبيعة واتباع الهوى وينهض من الدنيا ويقوم صمدا لله ويوحد توحيد الافعال وفى الركوع يطأطأ من عنقه ويسلم نفسه ويمد عنقه كأنه يريد ان يضرب عنقه ويذبحه وهو ينقاد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة اى جنة الصفات اوجنة الذات ، ويوحد الراكع توحيد الصفات وفى السجود يضمحل ويمحق وجوده بالكلية و يوحد توحيد الذات ويفنى فناءاً تاما ـ منه قدس.

باصناف الزيتفوصو رة (١) بانواع التصاوير، فاشتغل به بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس لهم الا هم شهوته اوحشمته .

و العجب منه انه متى دخل بيت غني فيراه مزوّقاً بالصبغ مموّهاً بالذهب فلاينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوّره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر مايعرف البهيمة ان فوقها سطحاً اوبقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولايعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم في حيطانه .

فما هذه الغفلة المزمنة (٢) وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر

---

(١) اي صور جسمه بعلاوة تصوير نفسه المنطبعة بكل الصور بالصور الثمانية والاربعين المشهورة ، واشتغال جسمه بصور الاشباه كنفسه كما يقول بعض الاشراقيين - منه .

(٢) موجبها الاعراض عن الحكمة الالهية والرياضية سيما اشرف الرياضيات وهو الهيئة فلم يعلموا من السماوات الا لونا، ولا من الكواكب الا برقا وشرقا ، بل لم يعلموا من السماوات شيئاً ، لان ذلك اللون لون كرة البخار والدخان. واما انها ماهي ، وعلى من تدلهم، وما هيولاها وماصورتها ، وطبيعتها الخاصة ونفسها المنطبعة والكلية ، وغير ذلك من احكامها فما شموا منها رائحة ، وذلك لان همهم بطنهم وفرجهم و ميلانهم بالرياسة في عالم الطبيعة على أهله ولم يتدبروا في خلق السماوات ولا في خلق انفسهم و في عظمتها حتى يستحقروا الدنيا . ولا في دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنة من العمر مايعين فضلا من تذكر علة مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس اما منتعمة ومسرورة بلقاء الله واما معذبة و محرومة . فاذا قايست مدة مديدة من عيش البدن الطبيعي الى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبة اذلا نسبة للمتناهي الى غير المتناهي وان كان كالف دورة من فلك الثوابت ، وكذا اذا عرفت عظمة شبك القصبة وقايست عظمة الدنيا اليها . ثم من لايعرف الجبل يستعظم الجمل ، واما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النوري الى الافلاك وانظر نظر مستحسر متعجب الى الربع الارضي المكشوف من الماء والى ديمانه التي تعب عليه فان الخلق بماهم خلق هكذا ←

العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم . **فهلم ايها العارف** ! تسبح وتقدس لربنا
فهلم يا اخانا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير لموقظ العالم وناظم الملك والملكوت ،
ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب خاشع ولسان
ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب مبادر بعارف ! بروح
شيقة ونفس زكية عاشقة لربنا راجعة اليه حتى تنادي ربنا نداء خفيا ، ونتضرع اليه
في ظلم الليالي وندعو دعاء المحبين المتأوهين وبكاء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين

ـــ ما تشأمهم في اخلادهم الى الارض وتفاخرهم بمالكيتهم فيها؛ وانه كم قدرها و قدر متصرفها؟
وبخلاف ذلك كم اقدار الافلاك وكم أقدار كواكبها غير المحصورة ؛ فان كثيرا من الكواكب
مقدار كل واحد منها اضعاف تمام الارض.

واقطع بعين باطنك مقاديرها العظيمة لا كما تراها بنظرك الظاهر اجراما صغيرة ضعيفة .
وانظر حركاتها المختلفة بعضها الى المغرب على خلاف التوالي وبعضها الى المشرق على التوالي
وانظر اختلاف حركاتها سرعة وبطوءا ، فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثنتي عشرة ، سنة
وبعضها في ثلاثين سنة وبعضها ينتهي في البطؤ الى ان يتم دورة في خمسة و عشرين الف سنة و
ماتين في مقابلة ما ينتهي في السرعة الى ان يتم دورة في اربعة وعشرين ساعة ، و بعضها في غير
هذه . وانظر ثبات اوضاع الكواكب الثابتة كل مع الاخر دائما وتبدل اوضاع السيارات تبدلا
منسقا وأنها مظاهر دوام الله ومجالي قدرة الله وتربيته .

بل اصعد بعقلك الى عالم نفوسها العظيمة التي هي خيال الانسان الكبير الذي كانت
الافلاك وما فيها بدنه والى نفوسها الكلية التي بها تعدد الكليات والمفارقات ثم ارقأ الى
عالم العقول الكلية والانوار القاهرة من الطبقتين الطولية والعرضية التي هي موجودات بسيطة
محيطة أولات وحدات جمعية من رآها فقد رأى الله ، لانها من صقع الربوبية غلبت عليها
الاخلاق الالهية واستهلكت فيها احكام السوائية ، اذ ليس فيها الحالة الانتظارية والامكانات
الاستعدادية . وحينئذ امتثلت قول القائل:

اى بهينة مرغ لامكانى   اعصم توسفيهه هم توديده
بكشا پر و بال و بس برون پر   زين كنبد چرخ سال خورده

وسرت من الساحات تسبحا في بحار عظمته والسافات مقايس بديه بشرط الاستقامة والتمكن
في المقام ، فان مراتب الاستكمال ثلاث : التعلق ، والتخلق والتحقق وان شئت قلت : اربع الخطرة
والحال والملكة والتمكن ، فاستقم كما امرت ـ رتمه .

وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيي الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له! يا من رش من نوره (١) على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة ! فنوّرها وصوّرها وشوّقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيّجها ورقصها ودوّرها وكل من فيها بالتشيق وطوّفها اسبوعاً في كل سبعة آلاف سنة (٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور و معدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الا بلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبرّ الرحيم .

فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطف في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع و الحكمة في الموجودات التي تليها في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام ، وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليّون من الانس عند غيابهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علماً بل هو الى ان يسمى دهشاً وحيرة وعجزاً وقصوراً اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة ، اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها ،

---

(١) هو الانوار الاسفهبدية على ذوات مظلمة هي الابدان الطبيعية ، وهذا اقتباس من الحديث الشريف ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، او نوره الوجود اذ الذوات المظلمة الماهيات — عفي عنه.

(٢) اشارة الى ما ذكره في مفاتيح الغيب وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك ، و الجميع سبعة اسابيع ، و باختتام الف آخر لاحل الكسور والكبائس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنة ، وهو يوم من ايام القيامة — عفي عنه .

فالحكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره ضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله (تعالى) وما اوتيتم من العلم الا قليلا .

الفصل (١٥)

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال وحركة الى تتميمه فالعشق(١) المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي حسيه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ، ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة (٢) او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر

و البرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير (٣) و مؤثر و لذيذ

---

(١) اعلم انه صرح ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الاول (تعالى) بذاته، وعشق العقول بذاتها والشوق يختص بما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شيء يحفظ الموجود كالكمال الاول ، وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني، وبالحركة يصير المطلب بالفعل ، وبها ينال المطلوب . فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية ما به يصل الفاعل الى الغاية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي ــ برقعه.

(٢) هي التخصيص نظر فانهم جوزوا التخلل وهو من الحركة الكلية في غير النبات والحيوان ــ طهه.

(٣) فبهذه المقدمة لكل موجود مشوقية ، وبالمقدمة الثانية ــ وهي ان الوجود حقيقة واحدة ــ معشوقية الكل مشوقية الحق ، لان الكل وجودها ظهوره وايضا وجودها سنخه ، بهذه المقدمة ايضا يتبين ان العلة كمال المعلول . وكل موجود مشتاق الى كماله في الحقيقة ــ

ومقابله ـ وهو العدم ـ شرٌ وكريه ومهروب عنه و علمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدوداً و درجات وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و اجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال، ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال الفائض منه وله نقص بحسب حده في المعلولية، فان حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضي النقص و لا التناهي و التحدد، اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في رتبة الوجود و الا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر .

فاذن كل ما لم يكن معلولاً لشيء كالواجب (تعالى) فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير، فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته، وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات، وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص، وكل ما هو اقرب منه (تعالى) فهو اكمل واتم .

فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية، ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما هو تمامه وكماله، فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله و تمامه، و الحرارة لا تنحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها، والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه، والعلم الناقص الظني

ـــ فهناك الى علته ووجه التوقف أن كمال الشيء من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف لانه كمال السواد ، و النور القوي و الحرارة القوية كمال الضعيف منهما لا أنهما كمال لمقابلهما اومخالفهما وهكذا . وقد ثبت أن الوجود ليس حقائق متباينة كما مر تقدم .

لا يتم حتى يصير يقيناً دائماً لايزول الابرهان عقلى (١) فكل وجود ناقص لا يصير كملا الا بامر اقوى منه وهوعلته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لايتم الا بصورتها والصورة لاتتم الا بصورها والحس لايتم الا بالنفس ، والنفس لاتتم الا بالعقل ، والعقل لايبقى الا بواجب الوجود، فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله وتمسك به عند نيله، فيكون كل شيء لامحالة عاشقاً لكماله مشتاقاً اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائماً سواء فى حال وجود كماله او فى حال فقد ذلك الكمال .

واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ، و لذلك كان العشق سارياً فى جميع الموجودات والشوق غير سار فى الجميع بل يختص بما يتصور فى حقه الفقد، و نحن قد بينا مراراً ان الحيوة سارية فى جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هى عين العلم والقدرة و الحيوة و كما لايتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لايتصور موجود لايكون له علم وفعل و كل ما يعلم و يفعل ـ باى وجه كانا ـ فله حيوة فالكل اذن حى عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فيهموا منه ماله حس ظاهرة وحركة ارادية من مكان الى مكان .

فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطاً اومركبا فله حيوة وشعور فلامحالة له عشق وشوق فاذا نظرت فى الموجودات و درجاتها فى الوجود وتأملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه فى نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه ، والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله نفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لافى الذات ولافى الاعتبار اويكون كماله مما ورائه .

فالاول هو الواجب الوجود والثانى هو العقول العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب

(١) لعله من سهو القلم فان اليقين هو العلم المركب من العلم بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف علما كليا دائميا ، وماكان كذلك فانه لا يزول بمزيل ثم ربما يزول ما بصورة اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين ـ طه

معشوق اذا نعو لماسوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث كونها آثار له (تعالى) فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية، فالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط .

و اما القسم الثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من حد نقصه الى كماله او ليس كذلك

والاول هو النفوس الملكية فهي واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه، فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون الما لذيذاً و لذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية و معشوقها الروحانية تشبيها جيداً (١) بحال من بمحكة و دغدغة .

و الثاني اما ان يكون ناقصاً من كل جهة اومن جهة دون اخرى والثاني من، الثاني اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله بامر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب اوعند التركيب يزول تضادها و يقبل ضرباً آخر من الحيوة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها، فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد و ان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا ، و ان زاد عليه باحضار صور تغير مادية في ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان ، فان الحيوان يتقوى بالاحساس و التخيل كما يتقوى النبات بالتغذي و النشو.

---

(١) و بوجه أقرب بالاضافة : يشبه بحال معشوقة تمكن العاشق من التعنق مشوبا بالعض والسب تغنجا و تدللا — مرتضى.

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به وجوده ، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في ان تستزيد قوة تزيد بها في مقدار شخصه بان يجتذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذي ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد وانما حصل هذا الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذي هو الغاية في الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه، و هو كونه ذا صورة حساسة، ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات، ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثواني النظريات، ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله (تعالى) راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية وادواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات !

و **الاول** من الثاني، وهو ما يكون ناقصاً من كل جهة كالهيولى الجسمانية فهي في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها الا بما تحلها من الصور، فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كمالية بالفعل و«الشيخ الرئيس» انكر في «طبيعيات الشفاء» كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات، لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور و بكونها دائمة التلبس بشيء من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و المركبات المعدنية بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا وحيوة .

و انت تعلم ان اثبات العشق (١) في شيء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد

---

(١) لفظ «العشق» بحسب العرف العلمي انما يستعمل في التعلق الخاص الكائن بين الذكر والانثى من الحيوان بموجب الوقاع لكنه في التعارف الخاص مرادف او كالمرادف للحب، وهو تعلق خاص من ذي الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقته

التسمية، و نحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العلة و المعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لامريد عليه وقد مرايضاً اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات(١) وهو المحقق في هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا الالاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة - ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله **«وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم»** وقوله «ولله يسجد من في السموات ومافي الارض» ونحن بحمد الله - عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعاً، وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه .

فان الذي بلغ اليه نظر «الشيخ» وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية

← المحبوب اذا وجده ويميل اليه اذا فقده ، ولما كان كل جمال وحسن وخير وسعادة راجعة الى الوجود - كرجوع مقابلاتها الى العدم وكان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبة من مراتب الوجود وبين مافوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي متعلقة بمافوقها وكذا بينها وبين كمالاتها الثانية وآثارها المترتبة عليها - وجب الحكم بكون الحب ساريا في الموجودات سواء قلنا بسريان الحياة و الشعور فيها اولم نقل .

ومن هنا يظهر ان العلم والشعور خارج عن مفهوم الحب وان قلنا بتساوقهما كما ان قوله «ان اثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسمية» لايخلو عن تسامح - ط مد

(١) الذي برهن عليه في مباحث العاقل والمعقول وغيرها هو ان العلم يساوق الوجود المجرد وان المادة وكذا الماديات من الاجسام والجسمانيات تأبى بذاتها الحضور فليست عالمة ولامعلومة بالذات ، فكان معنى سراية العلم في جميع الموجودات و كون الاجسام والجسمانيات عالمة ان صورها المثالية والعقلية - وهي كمالها الاول - عالمة بانفسها وبغيرها ومعنى العلم بها العلم بصورها المثالية والعقلية . وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات ، فالقدرة الفعلية - كما تقدم - كون الشيء بحيث يصدر عنه الآثار، فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبدء لصدور آثارها ، لان القدرة التي تخص الاجسام والجسمانيات ، انفعالية بمعنى امكان الصدور لافعليته . ثم اذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع ثبت الحياة التي هي كون الشيء دراكا فعالا - ط مد .

في اثبات العشق في البسائط غير الحية عند ما ذكره في تلك الرسالة بقوله: «ان البسائط غير الحية ثلاثة. احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجوهر و لذلك استحفظ الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها منفرد الذات، اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، بل ولها، اعني الصورة مزية في الجوهرية على الهيولى، اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهراً ومهما وجدا وجد وجود جوهر بالفعل، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بل قوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل و لاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة. فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة و لا يحتمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض.

فاذا تقرر هذا فنقول: ان كل واحد من البسائط غير الحية قرين عشق غريزي لا ينخلي عنه البتة، وهو سبب له في وجوده، واما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة (١) ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة، بدرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق، فالهيولى تنفر للعدم فمهما كانت بذات صورة لم يبق فيها سوى العدم الاضافي، ولولا انها لابسة العدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في لمية ذلك، فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم. فقد تقرر ان في الهيولى عشقاً غريزياً وأما الصورة

---

(١) الاظهر ان يقال: «وعشقها بها موجودة» كما لا يخفى، ولعل نسخة الاصل كانت كما قلنا. وعلى نسخة التنوع، فان اريد الصورة الجسمية فهي نوع اضافي وليس نوعه وجوهريتها لا متكافئاً والهيولى تتنوع بها كذلك، وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافئ والهيولى تتنوع بها كذلك، لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الاخرى بخلاف الجسمية مع النوعية لانهما غير متكافئتين بل مترتبتان ـ رفعه.

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين: احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها لمنافيها ومقاومتها مقاومة بضده. والثاني بالجد في مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الاربعة ولاصورة ملازمة غير هذه الستة. واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً وذلك عند تلاحقها لاضدادها (٢) في الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه «انتهى كلامه»

ولايخفى على احد من الاذكياء أن كلامه هذا في غاية الضعف و القصور، فان ماذكره لايفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الاعلى ضرب من التشبيه

اما ماذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل، و تبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشتاق والمبادرة «على» أن ماذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة صورة اخرى غير صحيح اصلا، اذ الهيولى جوهر قابل لافعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الاالقبول والطاعة وقد اشرنا سابقاً - على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات - الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولهما لاانها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء، والا لكانت صورة بالفعل لاهيولى.

واما ماذكره في عشق الصورة من جدّها في ملازمة الموضوع وجدّها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضاً مايدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق، وهو من قبيل المصادرة على المطلوب، فان مجرد القيام بالموضوع لايدل على العشق له، وكذا السكون

---

(١) هي صور العناصر الاربع والصورة الفلكية، وتصير ستة بانضمام الصورة النوعية التي في المركبات - م قده.

(٢) اي: عند تبدل الموضوع واستحالته تلاحق الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لايعتبرون كونه موجوديا، اواريد الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه، لان الموضوع من جملة المشخصات - م قده.

في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعوراً بذاتها وبفعلها ، ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضرباً من الشعور فيها. و على هذا القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ، ولو كان كل ملازمة(١) شيء لشيء عشقاً له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقاً لموصوفاتها ، وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية ، واللازم بديهي البطلان .

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها . و هو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو ادون منه و انقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات .

فاذن الذي ذكره « الشيخ » من عشق الصورة لموضوعها ــ اعني المادة ــ ليس بشيء (٢) بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل ، بل معشوقها و

---

(١) فيه اولا ان اللزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما او ما ثاله و الاعراض من مراتب وجود الجوهر وهي كمالها وتمامها ، فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب. وثانيا. ان ما ذكره من لوازم الماهيات امور اعتبارية لا وجود لها ، وما ذكره من النسب و الاضافات ان اراد النسب والاضافات الاعتبارية فحالها حال لوازم الماهيات. وان اراد الوجودات الرابطة فحالها حال سائر الوجودات النعتية التي شبتهما الحيوهن جميعاً وجودات رابطة بالقياس الى الوجود الواجبي وكذا كل معلول بالنسبة الى علته . وان ارادبها النسب والاضافات المقولية فهي اعراض حقيقية والاعتراض بها وبالسطوح والاطراف على «الشيخ» وهو يقول صريحه بسريان العشق فيها - من قبيل المنع الذي يستند فيه الى ما لا يقبله الخصم وهو في حكم المصادرة على المطلوب . ودعوى البداهة غير مسموعة . وليت شعري اي بداهة تقضي بذلك ؛ على ان الاشكال ما عاليه في قوله بسريان العشق فافهم ط مد

(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المستقصي فقه .

مقصودها ما هو احل واعلى رتبة من افاعيلها .. وموضوعات افاعيلها ـ اعني به نفس الغذية اونمى كونها على الوجه الاكمل ـ فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال آخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها ، فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لاتدبر البدن ولاتنشيء الآلات البدنية عشقاً للبدن و الآلات ، وانما تفعل ذلك عشقاً لذاتها وتشوقاً الى نيل كمالها .

وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدى وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالى على الوجه الاتم الاكمل ، وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه ، وكذا لابد ان يكون كل عشق للعالى عشقاً للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار والترشح .

فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلاجرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلاجرم يعشقها ، وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب (تعالى) فيعشقه العقل ويتشبه به الكل ، بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لابغيره ، اذلاغير(١) ولاعد ولاشريك له وهو العزيز القهار . **وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط** فينطوى في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوى في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء . وقد مر ـ في مباحث العلم ـ كيفية هذا الانطواء على وجه لايؤدي الى انثلام في وحدته الحقة ، فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالات العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها مطوتحت عشق العقول لمبدأها الاعلى ، وعشق العقول لمبدأها الاعلى مطوتحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل .

---

(١) اى: لاغير يغايره ويباينه بينونة عزلة ولم يكن وجوده ظهوره وبطونه الفقر المحض اليه ، اذ هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه وباقيها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني عرفته

الفصل (١٦)

في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجهاً آخر لمنبأ عاماً في هذا المطلب فقالوا :

« ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولاالتفات للعالي بالنسبة الى السافل ولابالنسبة الى كماله فوجب في الحكمة الالهية(١) والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقاً الى تحصيلها عند فقدانها ، فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي ، وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازماً لها غير مفارق عنه ، اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظاً للعشق الاول الذي فرض ان به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومسترداً له عند عدمه ، وذلك العشق ان لم يكن لازماً فيحتاج الى عشق آخر ويتسلسل ، وان كان لازماً فيصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها.

هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه احود واحكم ، والنسبة بيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم و الانقص و ان المعلول من سنخ حقيقة العلة ، والعلة تمام المعلول ، وقد ثبت ايضاً ان الوجود خير

---

(١) **ان قلت** كما في الاسفار من التفات العالي الى السافل لولاالعشق كذلك نفي الاحداث لرجعنا الالتفات مطلقا بل في اعطاء العشق .

قلت: كل ذلك على سبيل الرشح ، فانه (تعالى) فاعل بالعناية لابالقصد الزائد ، والعشقت المصمات للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه دوعت الوجود المحض القيوم ، و الاحداثات أيضا بعشقه لذاته و عشق الاعيان الثابتة لاسمائه ، والماهيات لوجوداتها ، و الوجودات لكمالها وهوالوجوب ، اذاتم العشق فهوالله تعالى ـ برقده.

لذيذه فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده دون العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة اليها لمعلولها بعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة لذاتها ، وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه ، والمعلول من لوازمها بعدها التمامية(١) التي هي بعينها ذات العلة ، فلاجل ذلك يحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه ، فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا النحو من التمام ، بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ، ولا ايضاً كفى للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقاً لعلته المفيضة لذاته ، وايضاً الشيء لا يجوز ان يكون حافظاً لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجداً لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للحفظ الا الادامة والابقاء ، والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي

---

(١) اشارة الى أنه كما يعشق العلة كمال المعلول بعين عشقها ذاتها كذلك يعشق المعلول تبعا ، لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ كمال المعلول بالعشق هنا معناه اى : يعشق العلة ذاتها . وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه هنا العشق اللازم للعشق الاول كما قال ، «فلاجل ذلك الخ» ويمكن ان يكون المعنى : يحفظ كل معلول بعشق ذلك المعلول علته ، لان شيئية الشيء بتمامه وكماله ولما لم يذكر اعنى قوله ، هو عشق لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها ، يعني عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقيقي الذي هو الربط الوجودي والنسبة الوجودية اليها والاضافة الاشراقية منها اليه وهي الوجود المنبسط .

و يرشدك الى كونه عشقا تسميته بالمحبة و التعبير عنه بالتعلق وبالمحبة في قوله «فاحببت ان اعرف» فالعشق والمحبة والتعلق واحدة فيهما الوجود الانتسابي بمحض هوية المعلول لانها ربط محض ، فلو لم يكن الانتساب والربط لم يكن هوية . فلولا عشق السافل للعالي ـ اى : تعلقه به ـ لانطمس السافل بناء على اضافة المصدر ـ اعنى العشق ـ الى المفعول ولو كان من اضافته الى الفاعل ويكون «السافل» مفعولا كان المعنى لولا عشق العالي لكمال السافل لانطمس ، وهذا بعينه عشق العالي بذاته كما علمت ـ رفعه.

غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته ، فلامعنى لكون الشيء حافظاً لكماله بل الامر بالعكس اولى ، لان كمال كل شيء ما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه .

فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها ، فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقائه بمقيد وجوده (١) ومكمل ذاته وهذا معنى قولهم : «لولا عشق العالي لانطمس السافل» .

وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها ، فكما ابتدأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام ، فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهى الى عشق واجب الوجود ، فجميع الموجودات بحسب حالها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري (تقدست اسماؤه) هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبه ، فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها و سبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد .

الفصل (١٧)

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام

قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها

---

(١) لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه، بل سابقها بحفاظ اصل هويته وهذا لحفاظ كماله وسامية بعشق مقيد وجوده بذاته التي هي كماله معلولة عشقه عين ذاته ، اذ لامعنى في ذاته سوى صريح ذاته بعرفته.

عريرياً على ترتيب ونظام، فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الاعين قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلامتوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب بلاتوسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما حال غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره ، ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي اذا المرآة عدمية(١) لاصورة لها، وليست الصورة الا للشخص. فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرائي الا ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها ، و هكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جماله الله و شروق جلاله ، اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر ومامره الا واحد وليس فعله الا مثناه ، ولا تجليه الا تجل واحد ، لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه (تعالى) فالا قرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد .

قال «الشيخ الرئيس» في تلك الرسالة العشقية : «ان كل متعمل يتعمل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه ، و كل فاعل انما يعمل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه » و بين ذلك بالاستقراء فقال : « فان الحرارة النارية انما تعمل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها » الى آخر كلامه .

---

(١) لانها محتجبة بالعكس فانية فيه ، ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية ، ومن هنا أوثر ودرج مشاهدة جعل الاعيان مرائي ذاته (تعالى) على مقام من جعل ذاته (تعالى) مرآة والاعيان صورافيه - منه .

أقول وكان «الشيخ» لم يظفر بالبرهان الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء

ثم قال ان العقل الفعّال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات فيمعن ذاته بالفعل و الثبات ، وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا روية و لااستعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة و المعلولات بالعلل و الردية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلاتوسط ايضاً عند النيل (٢) و ان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه، ثم يتالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه الى التشبه به بغايته ، فان الاجرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها ، وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه بغي مبادى هذه الغاية وهي الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية و النباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و مقدرة وماساها ها وان لم يتشبه به في مبادى هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية

---

(١) هذا يحتمل وجهين : احدهما ان يراد الادراك العقل الفعال ذات الحق تعالى . وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه وذنفسه تجلي الحق (سبحانه) ومعقولاته ايضاً تجلياته سبحانه. وأيضاً تعقل نفسه بسبب تعقل علته ، وعلى الاول ضمير «ذاته» عائد الى المتجلي الدال عليه التجلي – منه.

(٢) وذلك لان تجليه ، المعقولات ، والمعقول واحد ولو كان في الف عقل ، فان العريه لاينثني ولايتكرر بنفسه ، ولوثني مثلاً صار افراداً ، اوالتعدد الافرادي بالمادة ولواحقها ، فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كاطراف اقطار انتهت الى ذلك المركز ، فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد ، وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وامداده، بل هو معقول الحق المتعال «ولايحيطون بشيء من علمه الابماشاء» – منه.

و اعمالها الخيرية تشبهاً به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله و النفوس الالهية (١) انما تحرك تحريكاتها و تفعل افاعيلها تشبهاً به ايضاً في استبقاء الكون والفساد والحرث و النسل ، و العلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لأن مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات (٢) فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق ، فجاز ان يتشبه بها في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه بها في الاستعدادات المبدئية » انتهى كلامه

تذكرة : ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكمياً ونظمها نظماً عقلياً تأحديا ، كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها معلولات وبعضها اولا ومنها ثواني فاركزت في جبلة المعلولات نزوع نحو عللاتها واشتياق اليه ، وجعلت في جبلة عللاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها ، كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ، ومن الكبار على الصغار ، ومن الاقوياء على الضعفاء ، وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس ، وان المعلول كأنه جزء من علته ، وان العلة كانها تمام لمعلولها ، وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه ، فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه ، والغني يرحمه ويجود من فضله عليه .

---

(١) المراد بها ، النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والمحيطة ، وكان جميع العالم كبدن لها ، وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس في حديث سيد الاولياء علي (ع) حيث قسم النفس الى اربعة : نامية نباتية ؛ حسية حيوانية ، ناطقة قدسية ، كلية الهية تذكر (ع) حكم كل واحدة منها ، والحديث مشهور ـ منه.

(٢) ومن هنا قيل: خذ الغايات واترك المبادي، ومن هذا القبيل خلق الكل الفناء وهو صفة الله (تعالى)، وخلق الكل البقاء وهو صفة الله، وخلق الكل الفردانية وهي صفة الله، وهكذا في باقي الصفات ولكل مشاقه الاان الكمال في الاستشعار والعلم بان المحدث مادا.

چندين جراد دره سراسيمه مى‌شوند   درآفتاب وغافل از اين كافتاب چيست ـ منه.

واعلم ان العشق اقسام، والمحبة متشعبة و المحبوبات كثيرة لاتحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص.

فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لمافيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع.

ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كأنها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم. والحكمة فيها طلب الاستيلاء(١) للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية، والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل: «الصنعة تشبه بالطبيعة» فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه، ولما كان شديد الحرص في ذلك.

ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واختزانها، كأنه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم.

ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشره والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها و تعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كأنه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم، لما فيه من احياء النفوس(٢) وبعثها

---

(١) اي اللمية فيها اذا كان في جبلة النفوس أن كانت صاحبة الخدم والحشم ولذا سماها «الاشراقيون» بالنور الاسفهبد. فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحقة كأنها خرجت من الفطرة الاصلية واختلت عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الاكل والشرب ونحوهما او عشق الرياسة غير الحقة وان كان هذا ايضاً سببه ما ذكره ـ س ره.

(٢) ولعل في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علماً كما قالوا: «الفلسفة هي التشبه بالاله علماً وعملاً». وبالحقيقة الغبطة كل الغبطة في العلم بالله وآيته الكبرى وهي النفس الناطقة، ومبادئ تلك الغريبة. والمعرفة هي الغاية القصوى للخلقة كما قال تعالى «خلقت الخلق لكي اعرف» ـ س ره.

من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان

ومنها محبة الصنّاع في اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كأنه شيء غريزي لهم، لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم .

واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت معشوقاتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذي يسهل على هذا الامر ان القوى النباتية رؤسها ثلاثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلاثة (١) احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدء شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذى بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدء شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في اقطار المتغذى ، والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدء شوقها الى تهيئة مبدء الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه.

ومن البيّن ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق اوجزاف، بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها وكل من تأمل فيها يعلم انها صادرة عن ميول و قصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل.

ثم انا نظرت الى قوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن نفس قواها الشهوانية . وهي الثلاث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات، لكن على وجه الطف وابهى، وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اكثر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها، الا ان عشق القوة

---

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل ، وانحاء قلت : بحسب انقسام الفاعل ، اذ القبول بمعنى الاتصاف وجامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادية بانقسام الفاعل ، و على الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية و الارضية و النفسانية والجسمانية ـ رفعه .

النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا نوع طبيعي ونوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل و الجماع والتوليد على نحو الارادة و الاختيار ونوع اعلى (١) والطف، ومأخذه احسن وافضل، ولذاته وشوقه اكمل، وباستعمال من الحس واعانة من التخيل

ولا شبهة في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس و فعل الحس افضل من فعل الطبيعة ، فان قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدوراتها آمنة عن الفساد والعدم مادام يحفظها الخيال و يلتفت اليها ، فاذا غفلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيه حضور المادة بوضعها .

و اما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية و الاعدام الهيولانية الممزّقة اياها ولذات ما ينالها من الاغذية وغيرها .

ثم الحيوان غير الناطق ـ وان كانت افاعيله افضل واحسن من افاعيل النبات و معشوقاته انور و اشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهم فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية ـ لا يسعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال ، بل شوقه مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية ، فلذلك صارت فيه قوته الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية في اقتصاره على هذه الغرض الشخصي والعشق الجزئي .

---

(١) الى قوله «واعانة من التخيل» انما صار عشق الحيوان اعلى والطف من عشق النبات لمكان القوة المروحة في الحيوان صارت الثلاث فيه مشفوعة بالنزوع و الشوق ، فصار عشقه الطف والذ وباستعمال الحس والتخيل صار النيل والوصال في الحيوان اوفر ، اذ مرة ينال معشوقه بوجوده الطبيعي ومرة بوجوده المحسوس بالذات ومرة بوجوده المتخيل بالذات ، و [illegible] من الاول ـ [illegible] .

و اما الذي يترتب على افعاله و شهواته من تنمية الاشخاص و ادامة الانواع و اصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل (١) واعلى لغاية ارفع وابهى ، وبسوط بعنايةالله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام .

واما اذا انضمت الى كلواحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى منها في الشرف فاوجب انضمام تلك القوة الشريفة اليها زيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها الصادرة عنها ادوم غاية و احكم منفعة و ارفع منزلة على ما يكون لها ما عرادها ، و اكثر آثارا (٢) اما بالعدد او بالقوة و الشدة و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ وسهولة التوجه في الانتهاء الى الغرض ، اذ كل و احد من عاليها لها قوة على تأييد السافل و تقويته و تهذيبه عن الشرور و المفسدات ، و دفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الا على زيادة كمال ورونق .

وكذلك تصريفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيده الحسن و السناء و الزينة و البهاء كتأييد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية ودب النفسية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستمرار ، وكتوفيق القوةالنطقية للحيوانيةفي مقاصدهاوكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ، ولاجل ذلك ماتوجد القوة الحسية و الشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية ، وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضاً و دواعي لا يتعاطيها الا صريح القوة العقلية .

مثال ذلك مايشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مجرد نفسه الحيوانية افعال و انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك نوع احس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن اراذل الناس واد نيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من

---

(١) فمورد النوع والصنف (قده) قد تصدلفضلامخصوصا يتلوهذا ـ ره قده .

(٢) الاولى ان يقال : واكمل آثارا امابالعدد اوبالقوة اى: بالكم اوبالكيف ـ ره قده

البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيستأثر الانسان العقلي من المحسوسات ماكان على اشرف مزاج واعدل تركيب قصداً بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك مايقتضيه صريح العقل والعرفان، ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلاً يسهل معه الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو .

و قد يظهر ايضاً عن جوهر ذاته آثار وافعال معهما بحسب اشتراك من النطقية و الحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة و طلب الحدود الوسطى و المبادى البرهانية والحدية ، وكتصريفها لقوة الحسية لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية و صورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها و ينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية و المبادى القدسية وعرفان ماهو مبدء المبادى ومرجع كل شيء ، وكتكليفه القوة الشهوانية الماضغة و المجامعة لا لاجل مجرد اللذة و نيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصاً افضلها ، اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم العلو والتركيب وزبدة المواد والاجساد ، وكتكليفه اياها تناول الاغذية لا كيف اتفق ، بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة و اعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة

وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الآخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

الفصل (١٨)

في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية و مديراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان و ترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد ، من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية، مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني أن الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصوراً على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع و حصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة . ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك، لكون درجتها أدون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مديراً آخر فوق طبائعها المديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام، و فوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مديرات عقلية و محركات قدسية لاغراض علوية فعل الانسان الكامل بقوة

---

(١) هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة المدر مثلا في الاهباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة ، اذ لا نزوعية هنا وقوله وحصلت بها غراضها ، بالنسبة الى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها ، فلها غايات بمعنى ما لاجله الحركة الا انها غايات و همية جزئية — ره قده .

نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها، و تسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء و تغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال ومايجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكمال الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي. حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنيل كمال آخر لقوة اعلى .

و هكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى، لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علماً وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير(١)

---

(١) «ماخلقكم ولابعثكم الاكنفس واحدة» فكمال الكل هنا كمال الاحاد الكاملة بل كمال كل واحد واحد ، لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسي صورة باب الابواب لعدم انقطاع فيض الله (تعالى) وعدم افول نوره كما مر.

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم		هر تف آتش ، خليلى هر كف خاك آدمى

وفي احاديث اهل العصمة (ع) : «لاموضع في الارض الا وكان مقبرة للانسان» ولايصادم هذا وصول الكل الى الغايات الكبرى والقيامة العظمى وخراب العالم وتحوله اليها لان هذا في السلسلة الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل ، فانه ــ حتى جسده ــ يتحول الى الغاية و هذا لايصادم ان يكون العناصر التي كانت مهبط انواره متحركة بعد ، ولا تترك سدى .

وايضاً وعاء كل شيء بحسبه، فالسفليات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات فتحركات شتى غير متناهية ــ وضعية وغيروضعية ، عرضية و جوهرية ، عرضية وطولية ، في أوعية غير متناهية ــ تصل الى الغاية الاخيرة فلايصادم دوام الفيض والجود. وانما قلنا «وكذا الغايات» مع وحدة الغاية الاخيرة ــ باعتبار وجودها الرابطي لها ــ فتفطن .

في اشتماله على اجزاء مترتبة ، بعضها طبيعية على مراتبها ، و بعضها نفسانية على درجاته وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الدوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية، وبعضها حيوانية خيالية، وبعضها حيوانية حسية، وبعضها من باب الميل الطبيعي، فمحسوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة، فادناها ما للطبائع السارية في الأجسام، واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمت البراهين على تجدد الطبائع الجسمية و حركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة (١) كما نطق به التنزيل من قوله (تعالى) «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة»:

الفصل (١٩)

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن اوقبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال : «انه من فعل البطالين والمعطلين

---

(١) قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الاانه لما كشفنا لك جلية الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد او نحوه بما يشاء هذه المدة التي لكل دورة وكورة والرجوع جرما من رأس ـ : لان السماء ذات الرجع ، والارض ذات الصدع ـ لما حصل تغير تام في الاوضاع ولوازمها ، و المركبات و عوارضها ، وفي الاداب و القوانين اكثر مغايرة في الاوقات والاحايين ـ كان كأنه عالم آخر لكن الكل ـ بمقتضى توحيد الافعال ، وأنه هو الذي في السماء اله ، وفي الارض اله، وفي الماضين اله ، وفي الغابرين اله ـ واحدة وما أمرنا الاواحدة ـ فرقه.

ومنهم من قال امه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته
و منهم من لم يقف على ماهيته وعلله و اسباب معايبه و غايته و منهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال «انه جنون الهي» .

والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق و ملاحظة الأمور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق- اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب - لما كان موجوداً على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف و تصنّع فهو لامحالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلابد ان يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة .

اما المبادى فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة والاداب والرياضيات - مثل اهل الفارس، واهل العراق ، واهل الشام والروم، وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والاداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذى منشأه استحسان شمائل المحبوب ، ونحن لم نجد احداً ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة في اوقات عمره .

ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة. وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد و الغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل و حفظ الصور في هيولياتها بالجنس و النوع ، اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان و الاستحالة .

و اما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها ، و الصنائع الدقيقة والاداب الحميدة

والأشعار اللطيفة الموزونة و النغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والأحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية، فإن الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامّهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين، وحسن توجيههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن أجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقاً ومحبة للغلمان الحسان الوجوه، ليكون ذلك داعياً لهم الى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم ، و الا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة .

ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات ، لا من جملة الرذائل و السيئات و لعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هم واحد فمن حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » وقوله « ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين » سواء كان المراد من الخلق الآخر الصور الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن ، والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها ، والمجاز قنطرة الحقيقة .

ولاجل ذلك ، هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية ـ بل استحسان شمائل المعشوق ، وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه و تناسب حركاته و افعاله وغنجه ودلاله ـ معدود من جملة الفضائل ، و هو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الأمور الشريفة ولاجل ذلك امر المشائخ مريديهم (١) في الابتداء بالعشق ، و قيل : « العشق العفيف اوفى سبب في

---

(١) اذ لايرون سببا اقوى في انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعي بعد الجذبة او بعد الرياضات الشرعية من هذا العشق ، ولهذا قال الشيخ فريد الدين ←

تلطيف النفس وتنوير القلب » و في الاخبار « ان الله جميل يحب الجمال» و قيل «من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً »

و تفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي و مجازي و العشق الحقيقي هو محبة الله و صفاته و افعاله من حيث هي افعاله و المجازي ينقسم الى نفساني و الى حيواني ، و النفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر ، و يكون اكثر اعجابه شمائل المعشوق ، لانها آثار صادرة عن نفسه ، والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه و اشكال اعضائه لانها امور بدنية . والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ، و يكون في الاكثر مقارناً للفجور والحرص عليه

و فيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الاول ، فانه يجعل النفس لينة شيقة ، ذات وجد و حزن و بكاء ورقة قلب و فكر كأنها تطلب شيئاً باطنياً محتجباً عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها

العطار » ــ الذي هو عشق محض بحيث قال بعض العرفاء ايماء الى وجوده : «العشق حر اساتي» :

ذرة عشق از همه آفاق به	ذره درد از همه عشاق به
قدسيان را عشق هست و درد نيست	درد را جز آدمي در خورد نيست

ان قلت : المشائخ يلتزمون التوفيق بين اوضاع الشريعة و الطريقة ، و المحققون منهم في هذا الجمع متوغلون ، وبهذا الاصل الشامخ متصلبون ، و هذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة؟

قلت : لعلهم وجدوا رخصة من عمومها ودقائقها ، ولعلهم جوزوا اجتماع الامر والنهي كما جوزه كثير من المتشرعة ، فالخروج من الدار المغصوبة مأمور به ومنهي عنه ، لان هذا الخروج بعينه تصرف في مال الغير بدون اذنه ، واخراج الزاني حشفته من فرج المرأة مأمور به ومنهي عنه بتعبير ماهر ، فشيء واحد ممنوع ومطلوب للشارع المقدس من جهتين. وبسطه موكول الى موضعه . والله (تعالى) هو العالم بالاسرار . من قبله .

جاعلة جميع الهموم هما واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره ، فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة ، بل يرغب عن واحد الى واحد .

لكن الذى يجب التنبيه عليه فى هذا المقام ان هذا العشق و ان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق فى كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس ، بل ينبغى استعمال هذه المحبة فى اواسط السلوك العرفانى وفى حال ترقيق النفس ، وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة ، واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية ، لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل: «المجاز قنطرة الحقيقة» واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ماوقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل .
و لايبعد ان يكون اختلاف الاوائل فى مدح العشق و ذمه من هذا السبب الذى ذكرناه او من جهة انه يشتبه العشق العفيف النفسانى الذى منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء و اعتدال المزاج و حسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التى تنشأها افراط القوة الشهوانية

واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين (١) الفارغى الهمم فلانهم لاخبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ، ولايعرفون من الامور الا ماتجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لايخلق شيئاً فى جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة .

---

(١) بل التعطيل من حال العاشقين على أنه رب تعطيل فى ارباب استعداد الكمال الحقيقى خير من الاشتغال بالامور الدنيوية فلا يحتاج صاحبه الى التخلية بل يكفيه التحلية بنفسه

واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى، فظنوا انه من فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت في البدن ، فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة ، فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا .

وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون، ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله والصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة ، وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او شىء امته حملوه الى هيكل عبادتهم ، وامروا بالصلوة و الصدقة وقربوا قرباناً وسئلوا اهل دعائهم و احبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا

ومنهم من قال : ان العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد(٢) او نحو صورة مماثلة في الجنس (٣)

و منهم من قال سببه موافقة الطالع عند الولادة لكل شخصين اتفاقي الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكب واحد او يكون البرجان متفقين في بعض الاحوال و الانظار كالمثلثات ، او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

---

(١) تبعا للمخ وجهها وكذا الحرارة الغريزية التي هي آلة افعالها، فيجف الدماغ بافراط ويحترق، اذ لا يطيق لتوجه الكل اليه — مرتضه .

(٢) اى مزاجا او نحوه، فيكون هذا الطبع كالطبع الذى تعلق به النفس العاشقة، فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذى يشاكله مزاجا مثلا — مرتضه .

(٣) المراد به الجنس اللغوى لا المنطقى — مرتضه .

ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضروب الاتحاد ، فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين ، وذلك بالامتزاج والاختلاط ، وليس ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة و النحول (١) او النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مرّ من صفات النفوس لامن صفات الاجرام ، بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بيناه في مباحث العقل والمعقول ـ من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل وعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تكرر المشاهدات (٢) وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدرعة في ذات العاشق . وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الازكياء مجال الانكار فيه .

وقد وقع في حكايات العشاق مايدل على ذلك كما روى « ان مجنون العامرى كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جائت حبيبته ونادته يامجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال : لى عنك شغل بعشقك » فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة، وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي و هو ذو الصورة الا بالعرض ، كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ماخرج عن التصور و اذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس ـ كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق ـ فقد صح اتحاد نفس العاشق صورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر.

---

(١) اسا قيد به اذ في حالة انفكاك الاتصال الجسماني من الاتصال الروحاني ينكشف جلية الحال من انه ليسا المقصود ـ منه .

(٢) يعني أن الاتحاد وان حصل بمشاهدة مرة لا أنه يستدعي ملكة الاتحاد لانه اثر هذه الصور على جميع مدركاته ـ منه.

انا من اهوى ، و من اهوى انا   نحن روحان (١) حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته   و اذا ابصرته ابصرتنا

ثم لايخفى ان الاتحادين الشيئين لايتصور الا كما حققنا وذلك من خصية الامور الروحانية والاحوال النفسانية . و اما الاجسام و الجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه، بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغير، بل التحقيق ان لا يوجد وصال فى هذا العالم ولايصل ذات الى ذات فى هذه النشأة ابداً وذلك من جهتين

احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه، فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح فى خلالها قيل انها متصلة واحدة ، وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة ، فاذا كان حال الجسم فى حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة، فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه و بين شيء .

والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لايمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته، فاذن لايمكن وصول شيء من المحب الى ذات الجسم الذى للمعشوق، لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه اوعرض من عوارض نفسه او بدنه ، و الثالث محال لاستحالة انتقال العرض ، و كذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين ؛ و التلاقى بالاطراف و النهايات لا يشفى عليلا طالب الوصال ، ولايروى غليله . و اما الاول فهو ايضاً محال لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها فى ذاتها ببدن لكانت نفساً لها فليزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذانفسين وهو

---

(١) ربما يتوهم انه ينبغى ان يقال : «نحن روح واحد حل بدنين» والجواب أنه اراد «انا حيث اتحدنا فنى اى بدن تحقق واحد منا تحقق الآخر فلا ترعموا فى بدنى أنه حل فيه روحى وحده ، بل روحه ايضاً لان روحى روحه ، وفى بدنه ايضاً لاتزعموا انه حل فيه روحه وحده، بل روحى ايضا لان روحه روحى وايضا نحن روحان بوصف الاثنينية حال كوننا حللنا البدن لابذاتنا الروحانية» ـ منه .

ممتنع ، ولاجل ذلك (١) ان العاشق اذا اتفق له ماكانت غاية متمناه ، وهوالدنو من معشوقه والحضور في مجلس صحبته معه ، فاذا حصل له هذا المتمني يدعى فوق ذلك ، و هو تمنى الخلوة و المجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل ، فان تيسر ذلك تمنى التحول فى لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغى و مع ذلك كله الشوق بحاله ، وحرقة النفس كماكانت ، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم :

اعانقها والنفس بعد مشوّقة	اليها وهل بعد العناق تدانى
والثم فاها كى تزول حرارتى	فيزداد مالقى من الهيجان
كأنّ فؤادى ليس يشفى غليله	سوى ان يرى الروحان يمتزجان

والسبب الكلى فى ذلك ان المحبوب فى الحقيقة ليس هوالعظم ولا اللحم ولا شىء من البدن ، بل ولا يوجد فى عالم الاجسام ماتشتاقه النفس وتهواه ، بل صورة روحانية موجودة فى غير هذا العالم .

الفصل (٢٠)

فى ان تفاوت المشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها فى الوجود و درجاتها فى العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لاتستكمل الابما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لاتلتذ الابمحسوسها المختص به فالقوة الباصرة لاتشتاق الا الى الالوان و الاضواء لانها من جنسها ، و كذا القوة السامعة لاتشتاق الا الى الاصوات والنغم ولايستلذ الا ماكان على النسبة الفاضلة ، وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة

---

(١) اى لاجل أن المطلوب هو الاتحاد بالصورة الروحانية — التى فى نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة ، بل المطلوب نفس الطالب لاغير — لاينجع ولايجدى هذه الوصولات ادليست مقصودة بالذات — ره .

لمزاجه التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها ، وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية ، اذ كل قوة من جنس مايقوى عليه ـ وكذا كل قوة حاسة كمالها هي يكون من نوع محسوسها ، وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بها كما علمت مراراً .

ثم ان الانسان من جملة المكونات كأنه(١) ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة ، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال ، وكل ناقص مشتاق الى كماله ، فالانسان ـ لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء ـ فلا جرم يشتاق بكلّه الى ماهو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ، ولايوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق البارى ، لماله من الاسماء الحسنى ولهذا أحق الاشياء بأن يكون معشوقاً للكمّل والعرفاء هو الحق جل ذكره ، وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم ، والارض ومافيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما ، والبحار ومافيها من العجائب ، ومايتكون في الجوّ من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها ، والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام ، بحيث يتحير الناظر اليه ، العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه .

وبعد هذين الامرين ـ اعني الاله (جل ذكره) ومظهره الاعظم الذي هو الانسان

(١) استعمال لفظة كأن باعتبار أول امره وقوته واستعداده ، والا فالانسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الانواع بقول مطلق كما انه بسيط الحقيقة كل الوجودات ـ ره.

الكبير-لا يستحق لان يكون محبوباً لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالعمل الا العالم الصغير الجزئي والانسان الشخصي ، فان الانسان الكلي (١) في الحقيقة هو العالم الكبير، ولاجل ذلك لايوجد في شيء من المكونات مايشتد العشق والوله من الادمي اليه حيث يسلب منه القرار والصبر، ويعتريه مايعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغيرذلك الامن جهة شخص انساني ، انصادف فيه جميع محبوبات مافيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله ، وليس غير الانسان كذلك فان كل واحدمن اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة، لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلايستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلايستلذه الا البصر، وان كان من باب الصوت والحرف فلايستلذه الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء و مركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع ، والروحانيات كملائكة القوى ، والجسمانيات كالجوارح والاعضاء .

و بالجملة مافي الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى «واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» فمن رأى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه و يحبه لما رأى فيه من صنعة موجده، و مظهر آثاره و مرآة جماله وجلاله .

قال الشيخ الكامل المحقق «محي الدين الاعرابي» في «الفتوحات المكية»: اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام «ابوحامد الغزالي»: من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم، فاخبر انه (تعالى) خلق «آدم » على صورته (٢) والانسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه، اذ لم يكن

---

(١) كأنه قيل «اموذكم محقق آخر هو اقرب بدرجة الى تحقق الله وهو المحقق بالانسان الكامل المكمل» فاجاب بأنه في الحقيقة هو العالم الكبير-عفي عنه.

(٢) - اي: اخبر «الغزالي» صريحا في موضع آخر اوضمنا التزاماً فان قوله «لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم» في قوة ان يقال: «ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابدع مايتصور واسنى وأبهى» والثاني أظهر والانسان مجموع العالم اي: «آدم» الذي قال (ع) ←

في الوجود الا هو وصله وصفته فلا بد ان يكون على صورته (١) فلما اظهره في عينه كان مجلاه ، فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال ، فالعالم جمال الله ، فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احب الاجمال الله . فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى الصنعة ، فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى .

وقال في موضع آخر : « اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(٢) ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو « آدم » عبارة عن مجموع العالم ، فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير ، والعالم ما في قوة الانسان حصره(٣) في ادراك الكثرة والعظم ، والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية ، فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته(٤) وظهر عنها فارتبطت به الاسماء

اته (تعالى) خلق « آدم » على صورته يعني الانسان الكبير الذي هو مجموع العالم ويطلق مختصره الذي هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد - من قده .

(١) اي صورته (تعالى) هي الصورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره على طبق صورته العلمية - من قده .

(٢) بفتح اللام او كسرها اي : لا يتصور الحق الا بما يظهر عنده اي الا بحسب قابلية عينه الثابتة لان كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه - من قده .

(٣) قد مر هذا المطلب في مبحث الكلام والكتاب فتذكر - من قده .

(٤) قد مر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله وذلك الاسم هو المربي له ، فالنوع الاخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الانواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر المجموع الاسماء التي هي مشمولة للاسم الاعظم الذي هو الله ، فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير ، وسمعه باسمه السميع ، ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ، و محركته العاملة باسمه القادر ، والشوقية باسمه المريد ، والغضبية باسمه القاهر ، والغاذية باسمه الرازق ، والنامية باسمه المقتدر ، والمصورة باسمه المصور ، والمولدة باسمه الجاعل في الارض خليفة ، والعقل النظري باسمه العليم الحكيم ، والعقل العملي باسمه العادل المقتصد ، وهكذا في الارتباطات الاخرى - من قده .

الالهية كلها ، لم يشذ عنه منها شيء فخرج « آدم » على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية ، كذلك الانسان (١) وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني و لو كان اصغر مما هو ، فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) في سم الخياط ، و ان ذلك ليس من قبيل المحال ، لان الصغر و الكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء و لا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة، كذلك الانسان وان صغر جرمه من جرم العالم ـ يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمى العقلاء العالم انساناً كبيراً ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم ، فعلمه صورته وعليها خلق « آدم » و « آدم » خلقه الله على صورته » انتهى .

فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلاثة اسماء . الاكبر ، والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله (جل ذكره) وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي ، وهؤلاء هم المشار اليه في قوله (تعالى) «**يحبهم و يحبونه**» فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غيره ، فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد.

والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في خلق السموات والارض كما في قوله (تعالى) . « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى

---

(١) اى كما ان لاسم الجلالة، الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كذلك لمرآته، الكلية والشاملية لكل الانواع والاعيان . ولهذا جعل الاسماء في قوله (تعالى) «وعلم آدم الاسماء» تارة اسماء الله (تعالى) وتارة اسماء الموجودات . وعلى اى تعبير فالمراد حقائقها ـ من قدمه

(٢) او كان كناية من تضيف آنية الانسان وافناء هذا الجمل كانه كان الجمل مندرجة «موسى» وما يقال : هل يجوز على قدرة الله (تعالى) ان يدخل العالم بجملته في بيضة ؟ ولحق جوازه في بيضة الحمامة القحبية ـ من قدمه.

جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» وهو عقاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثار وحنة الاصال .

والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضاً انموذجاً مما في عالم الكبير كله ، و العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذى ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية. و كتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه آيات الكتاب المبين ، فمن تأمّل فيه وتدبّر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار سهل عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسراره و اذا اتقن واحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته ، فيرى الكل منطوياً في كبريائه مضمحلاً تحت اشعة نوره وضيائه .

الفصل (٢١)

في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذى يوجد في افراد البشر، وذلك لان المادة الانسانية(١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اى صورة من الصور والاتصاف باى صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين . فمنهم من هو في رتبة البهائم ، ونفسه النفس الشهوية . ومنهم من هو في رتبة السباع و نفسه النفس الغضبية . ومنهم من كان في منزل الشياطين . ومنهم من كان من نوع الملائكة ، ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة

وقد علمت ان محبوب كل احد ما يلائمه ويشابهه وان الله (تعالى) قد ركز (٢) في طباع

---

(١) ومادة العناصر التى يقال : انها مشتركة ، فحق اشتراكها يظهر في الانسان، وهذه القابلية للتحول بحسب الباطن الى الاجناس الاربعة سابقت الى الظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا الانسان الطبيعي المادى ان يحكي بفعله افعال الانواع الاخرى . فللفرس طور لا يشبهه ولا يمكنه فعل الحمار وصوته ، وبالعكس . وقس عليه ــ مرتضى .

(٢) يعنى عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه ان كلا مجبول على محبة البقاء ومطبوع على محبة مقام التمكين فيما استأثره ، والخلاص من التلوين و البقاء والثبات من صفات الله تعالى ـ مرتضى .

الموجودات وحالات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوية ان تكون موجودة ابداً تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغّص، فهي ابداً عاشقة للاكل والجماع لا غير. وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغّص، فهي ابداً عاشقة للقهر والانتقام.

ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريزة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق، فهي ابداً عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد المكذوبة والاماني الباطلة كما قال (تعالى) في صفة الشيطان: «يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غروراً».

و من اتمّ حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها و تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا و ترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه، فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية و الكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة مذكرة كارهة للكون في الدنيا، متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة تشوقاً الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواصّ الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم و كثرة انهماكهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله (عز وجل) «ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون» وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى.

ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند فقدانه وانه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لابد يوماً او ساعة ان يفارقه ويملّه او يتغير عليه، ويذهب عنه تلك الحلاوة

ويتلاشى له البشاشة، ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضاً وعلة له كما شاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والسموحات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء و اوحش الاشياء عند محبة الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين، فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة، وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوى عشقهم، وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابدا الآباد كما ذكر الله «والذين آمنوا اشد حباً لله» وقال: «نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا » واشار الى حال المحبين سواه بقوله « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً » .

ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنّى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال: «ووجد الله عنده فوفاه حسابه» وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية، وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بيّن في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يترا آى في هذه الموجودات العالمية ليس الا اسماء تجليات الحق و ظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان و مرائي الاعيان .

واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها الحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بها معه وتخرج من القوة الى الفعل وترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشوق الى لقاء الله ولذّات الاخرة ، ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنّت اليها وتشوقت نحوها ، واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها ، والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها

خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والأغشية ، حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس ، بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها ـ اعني النفس الجزئية ـ صورا روحانية صافية عن المواد .

ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من ذلك المقام الى مافوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لايخاف فراقها ولادثورها وتغيرها واستحالتها ابداً الأبدين .

مثـال ذلك : ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه اوفقده، فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال و تلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل، ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن و الرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ماكانت من قبل، و كان يراها برغمه على الغير من بعيد، ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته. فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه، مرسومة في ذاته، متمثلة بين يدى جوهره، مصورة عنده، باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير .

فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذى لايزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان، ويقول كماقال القائل:

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله و عرّى افراس الصبى و رواحله

الفصل (۲۲)

في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانساني على ثلاثة اقسام: الاكبر والاوسط والاصغر. وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب والصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم، فانه لو خلق فيك شوق الى الله (تعالى) وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات ـ لكنت تؤثرها على كل الخيرات و تختار جنة المعرفة و رياض الحكمة و ثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يعد وجود مثل الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة، فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب.

ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يعتريها الملال، بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات. الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية، وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدوداً من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل

اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة ، فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية .

فالسعيدون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع(١) فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ، ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر ، وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علماً منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاة مع الله ، ويتجردون من اهلهم واولادهم ترفعاً عن الاشتغال بهم عن الله ، فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرونه منهم: «انه موسوس مجنون» وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية و لذاتها المزخرفة ويقولون : «ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون» .

والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر النجاة اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخر وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء ، واظهار البواطن والسرائر وتحصيل مافي الصدور ، واخراج من في القبور ، وابراز الجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عند ساور وسلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب أهله ، ويقتل بعضهم ، ويخلع على بعضهم ، و يخلد بعضهم محبوساً في سجنه ، ويرفع بعضهم الى محلس قربه .

---

(١) بل لاكم ولاكيف ، فان جنتهم جنة الذات وجنة الصفات كما قال (تعالى) «وادخلي جنتي» ولااقل من جنة الاعمال الابداعية التي من منبع الربوبية . واما الجنة الصورية فهي حجاب لهم عن عالم المعنى . ولايحتجبون عن جمال الحضرة الربوبية بداره وبستانه

تو مكو مارا بدانشه باديست	با كريمان كارها دشوار نيست .منه

فما اشد سخافة ! ! عقل من كان مرجعه الى يوم الآخرة و هو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل، وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات و «الصادق (ع)» يقول : «رب شهوة ساعة اورثت حزناً طويلاً» وسئل «الجنيد» عن صفة المحب فقال : دائم الفكر كثير الخلوة، قليل الخلطة لايبصر اذا نظر، ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ، ينظر الى الله في خلواته، ويأنس به ويناجيه في سره وجهره ، ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزيناً يخشى حرمان ما يرجو، ويخاف فوت ما يطلب ، قد دهش عقله من مطالعة جلال الله ، قليل المنام ، قليل الطعام ، دائم الاحزان ، للناس شأن، ولمشأن اذا خلى حن وانا تفرد ان ، وله شربة من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد» انتهى كلامه .

اقول : ماذكره هو من احوال المحبين في مبادى سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من خلق الى الحق و اما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من احسن خلق الله واوسعهم خلقاً واشدهم فرحاناً بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي (ص) قبل البعثة متوحشاً من الخلق متخلياً بعبادة ربه في جبل «حراء» ثم وسع الله قلبه وعظّم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة، والى ذلك اشار بقوله (تعالى) «الم نشرح لك صدرك» الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله .

قال بعض العلماء: «ولاتظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانّى يتساويان بل لاينكر أن يكون في العارفين من رغبة في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في المأكول و المنكوح والملبوس، وكيف لايكون هذه الرغبة اغلب؟ و هي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح، ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان، فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملاء الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعةجمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغبنك!! ومااخس همتك وقيمتك على قدر همتك!! انتهى .

ومما ينبغي ان يعلم انه كما انوجود كل شيء من آثاروجدهولا يوجد شيءفي المعلول الاويوجد في علته على وجه اعلىواشرففهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد فيعالم الموادالجسمية والطبائع الكائنةالمستحيلةفانماهيرشحات لمايوجد فيعالم النفوس (١) ونشأة الجنان ودارالحيوان ، كما قال (تعالى) « و فيها ماتشتهيه الانفسوتلذالاعين وانتمفيها خالدون» وكذلك جميع مستلذاتالنفوس و تماثيل الجنة واشجارهاوانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها و نغمات طيورها انماهي آثار ورشحات لمايوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حولجنابهمناللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عنوصفها ، مما لاعين رأت ولااذن سمعت ، ولاخطرعلى قلب بشر ،فمن ترك الدنيا وزهدفيها فازبنعيم الأخرةولذات الجنة ، ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيمالقرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاءالله‌الذي‌يحقر فيجنبه كل نعيم ولذة

واعلم انهقبيح بذي عقل انيكون بهيمة وقدامكنه انيكون انساناً ، اوانساناً وقدامكنه انيكون ملكاً مقرباً و قال (تعالى) «ايحسبون انما نمدلهم من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لايشعرون» وقال ايضاً «قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنامثل مااوتي قارون انه لذوحظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم و يلكم ثواب‌الله خير لمن آمن و عمل صالحاً» اشار الىان من كان من اهل العلم يعلم ، ان المثوبات الاخروية أجل وابهى من اللذات الدنيوية لانتلك امور حقة باقية ، وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ﷺ : «هلك خزان الاموال و العلماء احياء باقون مابقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم فيالقلوب موجودة».

---

(١) اى النفوس المنطبعة الفلكية اوعالم المثال الذي هوالخيال المطلق للانسان الكبير، هذافيالمرغوبات الطبيعية ، واما المرغوبات الصناعية فانما هي رشحات لما في نفوس الادميين‌فانها‌تمثلفيخيالاتهاولاتهيمحال مبانيهم حتى بعض الطبيعيات ،كما قيل : ان بعض الناس يتخيل سورة حسنة عندالمباشرة ويصير الولد مبهجاً ـ عرفه .

الموقف التاسع

فى فيضه (تعالى) وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية، وفيه فصول

الفصل (١)

فى تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها فى تحقيق اول الهويات الصادرة عنه (تعالى) وان اى وجود يخصه

ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها فى السفر الاول الذى فى الامور العامة التى هى ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) وهى هذه تلخيصا وتذكيراً.

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات (٢) انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه

---

(١) اى: من حيث التحقق فى ضمن اى فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم ، لان الحكيم باحث عن الاعيان الموجودة ففى الامور العامة يقال: كل واجب الوجود بالذات لا ماهية له ولا جزء له ، وكل قديم بالذات لا بدء له . وفى الالهيات يقال : الواجب الوجود بالذات الشخصى (تعالى شأنه) لا ماهية له ولا جزء له وهو القديم بالذات ولا بدء له وقس عليه برهانه

(٢) جرى فى هنا البحث على ما جرى عليه متأخرو المنطقيين ودأبهم الجمود فى ظواهر الالفاظ والقاء المصارعة بين العبارات فهاهذا تقابل الايجاب والسلب وهو اول الاوائل و ابده البديهيات فى صف النظريات الصعبة التى لا يتيسر فهمها للمتعلم الا فى جهد بالغ . وانت ترى ان عنوان موضوع البحث فى كلامه اعنى قوله «تقابل السلب والايجاب» اوضح بكثير من ←

يكون رفع الآخر اى : لا مفهوم لسوى كونه رفعاً له (١) ولاجل ذلك لايتحقق هذا التقابل الابين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلي لايسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لماحاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض ــ وهو التكرر من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وفرع اصحابهم من ان نقيض كل شيء رفعه

ــ التفسير الذى اردفه به والحق ماذكره قدماء المنطقيين وهو ان اول الاوائل هو ان الايجاب والسلب لايجتمعان ولايرتفعان ، وان شئت فقل : ان الايجاب والسلب في قضية واحدة بعينها لايصدقان معاً ولايكذبان معاً ، وهو في الحقيقة قضية منفصلة حقيقية . واذ كان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها الى السلب والايجاب في «هليتها البسيطة» فالتناقض بين «زيد» و«لازيد» بالحقيقة بين مايؤولان اليه من قولك «زيد موجود» و«ليس زيد بموجود» . ط مد.

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم النقيض الذى هو سلب السلب ، فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولازم نقيضه ونسبة التقابل الى السلب و الايجاب انما هو بنوع من التجوز ، لان الطرد من احد الجانبين اعني الايجاب بالعرض ، و لو وضعنا مكانه ماهو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب ، وهذا وحده كاف في فساد هذا التفسير ، فان البداهة قائمة على ان الايجاب في نفسه طارد للسلب بعينه يطرد به السلب الايجاب من غير ان يفتقر في طرده الى كونه لازماً لسلب السلب ، وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات ان لايتحقق هذا التقابل الا بين شيئين ، اذ السلب والايجاب لاواسطة بينهما بالضرورة ــ ط مد .

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الا وقوع الفعل من الجانبين وأما التكرر فلا . ولعل المراد من التكرر هو ماذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لايلائمه ماسيوجه به التكرر بقوله : «والاولى ان يقال» «الخ» . ط مد.

فتارة قلبّوا القول (١) «بان نقيض كل شيء رفعه» الى القول «بان رفع كل شيء نقيضه» وجعلوا كلا من الطرفين نقيضاً للاخر ، واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للاخر والآخر مرفوعاً به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجانبين (والاولى) ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه «نقيض النقيض» و«رفع الرفع» فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل ، والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لابد (٣) ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر ، واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امراً بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص معنى الأعدم كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع ، ولا ايضاً مشروط بان مفهومه المرفوع بدل الواجب ان يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر اولا فقد

---

(١) لانه اذا اقتضى التكرر وكان العين ايضا نقيضا ولم يكن العين رفعه كما ترى ان «اللاانسان» رفع «الانسان» لكن «الانسان» ليس رفعا وقد قالوا «ان نقيض كل شيء رفعه» فلاجرم احتاجوا الى هذا التقليب بأن يقولوا «رفع كل شيء نقيضه» وحينئذ لاضير في عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا ، لان المحمول اعم من الموضوع - رحمه .

(٢) اى، اتحدوا القدر المشترك بين المصدر المبني للفاعل والمصدر المبني للمفعول، اى: الرفع بالمعنى الاعم من الرافعية و المرفوعية - رحمه .

(٣) توضيحه : ان احد الطرفين امر بخصوصه فانه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر واما اللاخر فليس امر بخصوصه ، اذ هو في كل مورد شيء ففي مورد انسان ، وفي مورد فرس، وفي مورد حجر ، وفي مورد بياض، وهكذا وكما ليس الخصوصية شطراً له فكذلك ليس شرطا له لاخصوصية عدم كونه رفعا لكذلك الرفع وان كان رفعا لشيء آخر كالعدم والامتناع و اللاانسان وغيرها مما هي ايجاب اضافي بالنسبة الى رفعها ، وليس ايضاً نفس الوصف العنواني الذي هو المرفوع بل ذاته اى : ليس هو المرفوع بالحمل الاولي بل بالحمل الشائع رحمه.

اتضح ان في المتقابلين تقابل السلب و الايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجاباً اضافياً بالقياس اليه ، سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي اوفي غيره من السلوب.

ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه(١) كما بين «الانسان» و«اللاانسان» و«زيد» و«لازيد» او«لاانسان» و«للاانسان» و «لا زيد» و«للازيد» اوبحسب «وجودفي» بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، اورفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خالياً عن المتقابلين بحسب «حمل على» وهو «حمل هوهو».

و كذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب «وجود في» وهو حمل الاشتقاق، فكما ان كل شيء اما بياض واما لابياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض و اما لاابيض ، بمعنى انه اما ذو بياض و اما لاذو بياض ، و القبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع.

وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض ـ لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع ـ فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب (٢) فنقيض «كل انسان حيوان» هو «ليس كل انسان بحيوان»

---

(١) الموضوع هنا مابازاء المحمولات ماهوفرد الانسان ويحمل هو عليه ، ليس فرداً للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض بتخلل «هو» و «في» هو المحل المستغنى ـ م قدس.

(٢) فيه ـ مضافاً الى ماقدمناه من وجه الفساد ـ فساد آخر وهو ان من البين ان القضية السالبة لاحكم فيها وانما هو سلب الحكم ورفعه ونقيضه ، ومن المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعاً من الايجاب نظير تحويل المحصلة معدولة، وذلك باعتبار سلب الحكم حكماً سلبياً ـ فالسلب بهذا الاعتبار الذي يسميه المصنف ايجابا اضافيا يكون نوعاً من الايجاب لازما للسلب الحقيقي ويكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب ←

ونقيض «لاشيء من الحجر بانسان» هو «ليس لا شيء من الحجر بانسان» لكن لوصدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ، و لاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي (١) سلب جزئي و نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي .

اصل آخر - لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضاً من طريق «حمل هو هو» و نقيض من طريق «حمل ذوهو» فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد ، فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم « بحمل على » في موضوع واحد وهو «حمل هو هو» لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه ، فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره ، فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي ، وكذا الحركة بالقياس الى السواد ، فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة ، وكذا اشتقاقاً اعني «ذا السواد» و«لا ذا السواد (٢) واما «ذو السواد» و «ذو اللاسواد» فلاتناقض بينهما ، اذ الموضوع اذا

← انه نقيض للازم السلب وهو الايجاب الاخص ويؤول الى ان كل ايجاب فله نقيض هو سلبه واما السلب فلا نقيض له اصلا الا لازمه وهو ايجاب - طمد .

(١) وذلك لكذب الكليتين معاً عند كون الموضوع اعم كقولنا : «كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان» وصدق الجزئيتين معاً عنده كقولنا «بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان» - طمد .

(٢) يتراءى انه ينبغي ان يقال اعني ذا السواد وذا اللاسواد ، وقد نقله صريحا مع انه المناسب ، لان المتناقضين اشتقاقا ليس الا ان يكون المحل الذي هو ذو السواد مثلا ذا اللاسواد واذا نسب السواد الى المحل بكلمة «ذي» لم ينسب اللاسواد اليها . فنقول : مراده - كما يشير اليه بقوله «سر الخ» انهما نقيضان اشتقاقاً بان يكون المحل ذا السواد وذا اللاسواد ←

وحد فيه سواد وحركة صدق عليه انه ذوسواد وصدق عليه انه ذوحركة صدق عليه انه ذولاسواد ، اذ الحركة لاسواد بحمل التواطي ولايلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لااسود فان «ذا السواد» وان كان معناه بعينه معنى «اسود» الاان «ذاللاسواد» ليس معناه معنى «لااسود» نعم لواريد من «اللاسواد» نفس هذا المفهوم السلبي لاشيء آخر معروض له اومتحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا : «هذا ذوالاسواد» بعينه مفاد قولنا «هذا لااسود» فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده انشاءالله .

اصل آخر ـ فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لابد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا وذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات و ايها لايوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذامنع كثير من الناس اتصافه (تعالى) بصفاته الكمالية (كالعلم والقدرة و الارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ، و لم يشعروا بان تلك الصفات ـ مع انها غير متحدة المفهوم ـ لاتوجب كثرة في الموصوف ، وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية و الاولى هي التي جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للانسان، وكالكاتب للمركب المنفي والثانية هي التي كالخارج (٢)

ـ كماقلتم وحملتموه الظاهر لكن ذااللاسواد بمعنى لاذاالسواد ، فان ذااللاسواد لمعنيان احدهما ذواللاسواد بمعنى ذومعروض اللاسواد كالحركة وهو لايناقض السواد بل هما حلاقان وهذا ماقال (ره) : ذوامادوالسواد الخ، وثانيهما ذورفع مطلق السواد لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا الاعن الحركة لاعن الموضوع لانه متصف بالسواد في مثالنا ـ ن قده

(١) انماقال كالجزء مع ان الناطق (مثلا) هو الجزء ، لكونه من باب الاكتفاء بالاقل واتما كان مثل الكاتب والابيض كالجزء مع انه الجزء للمركب المنفي اوالعقلي، لان هذا المركب اعتباري، لاتحاد جزئيه جوهر والاخر عرض ـ ن قده.

(٢) انما كانت كالخارج مع انها الخارج فلمكون التقييد داخلا كماقال هو(ره) ـ ن قده

همه مثل كون الشيء علة ومعلولا (١) وان كان التقييد والتحيث بهاداحلا مشرطان يكون التقييد بها مأخوذاً على انّه تقيداً على التقيد والتحيث تحيثاً لاحيثية اى معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات (٢) بحسب التعبير به و الحكاية دون المعبر عنه و المحكي

---

(١) المراد بالشيء ـ الحيثية . فمثال كون الحيثية علة كان يقال العقل الاول لانتسابه الى الواجب منشأ للافلاك فان الحيثية حينئذ تعليلية . بخلاف ما اذا قيل لامكانه منشأ الافلاك فان الحيثية حينئذ تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا ان يقال الادوية من حيث اليبوسة منشأ لتماسك اجزاء البناء وليس المراد بالشيء في قوله «مثل كون الشيء علة و معلولا» المحيث والا كانت الحيثية تقييدية لاتعليلية ، لان العلة اما علة بذاتها كالواجب بالذات تعالى فالعلية ذاته واما علة لابذاتها كالنار التي علة للاحراق بصورتها النوعية ، فالعلية جزئها او كجزئها و كذا كل علة انما هي علة بالضمائم التي بها تصير عللا بالفعل ، بل تلك الضميمة بالحقيقة علة والعلية نفس ذاتها وكذا المعلول ، فالمعلولية هي ذات المجعول بالذات ـ من قده .

(٢) هذا منه غريب لان الحيثية هنا (اعني اللابشرط غير المقيد باللابشرطية ، والمطلق غير المقيد بالاطلاق) اطلاقية لاتقييدية الا في اللفظ ، ولا شغل لاهل المعنى باللفظ والحكيم هو الباحث عن الحقائق ، ففي الحقيقة وفي المعبر عنه ليس الا الارسال الصرف فالابسط الاوضح في المقام ان يثلث القسمة كما قررنا في حواشينا على الامور العامة ويقال: اذا حيث شيء بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد في الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية اطلاقية مثل قولك «الماهية من حيث هي لاموجودة ولامعدومة» واما ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا «الجسم من حيث انه مسطح ابيض ، والجسم من حيث انه ابيض مرئي» واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل «ان الانسان من حيث أنه مدرك للامور الغريبة متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك» فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع ، اذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لاعلة القوام ولكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع فاذا قلت «الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر» كانت الحيثية تقييدية واذا قلنا «الكرباس من حيث ـــ

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق اولابشرط شيء كذا » وليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها ، بخلاف ما اذا جعلت «الاطلاق» و «اللابشرطية» و « الارسال» قيداً للماهية ، فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء اوبشرط لاشيء ولايصدق المأخوذ بمعنى الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما، كما انهما متقابلتان ، واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها .

ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع ، لكن الفحص و البرهان يحكمان (١) بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود ، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ، ولكن بعضها مما لايأبى

ـــ منة القصار فهي مقرلة له او من حيث المعنى مفرقة» فالحيثية تعليلية فانهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فانه ذاته متصل.

ان قلت: التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوهما ايضاً اوصاف متصلة وتوحد كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية .

قلت : نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية و لكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان (مثلا) فقط موضوعا وجعل التعجب (مثلا) خارجا وعلة للحكم لاجزء للموضوع فالتكثر الذي يتراأى انما هو عن اعتبار جعلها تقييدية لا من اعتبار جعلها تعليلية .

ان قلت: علة الوجود خارجة عن المعلول لكن العلة هنا علة لحمل المحمول لا للموضوع ليكون خارجا عنه .

قلت: بل هي علة للموضوع ايضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود ، فالمتعجب علة للانسان الضاحك ، والمدرك للغرائب علة للانسان المتعجب ـ مرقده.

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية اذ لاتقييد حقيقي فلايقدح في قولهم «ان الحيثيات التقييدية مكثرة» ـ مرقده.

الاتحاد مع بعض الاترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقة ؟ وكذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى ، ولاينافي ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الآخر بالحمل الذاتي الأولي دون عدم حمله على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذى مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذى مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مراراً فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولايقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويته . وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين ضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الأ بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة ، لذات نوعاً من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى الشيء الواحد والوجود والعدم .

اصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف (۱) بشيء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالآخر اعني بذلك انه لايصح للشيء التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى ، فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ، ولا

---

(۱) يعني. كما ان الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مصداقها متكثرة سواء كانت مكثرة للموضوع ـ كما اذا كانت زوائد على الموضوع متصلة ـ أم لا كما اذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتي بعد اسطر : ذاتها غير مصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية فحيثية السمع في الانسان مناطها القوة السامعة و حيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل والعاقلة والتحرك و المحركة و جميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التي هي ايضا حيثيات له ـ منه.

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية ، والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتباً بالفعل وكل متشكل متحركاً ، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم ، فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم ، عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم ، والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الاشارة اليه ، فقالوا قولا مطلقا : انما يلحق الذات بحسب حيثية ما ، اية حيثية كانت ، ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها ، متصادمة كانت ام غير متصادمة ، بمعنى انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من جهة حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض

واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا يدخل طباعها مع ما ذكر انها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيمن كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء الماهية النوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصح مما مكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود .

واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي و ان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادي و جهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا ، و ذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل و الآثار المتفننة عنها .

اصل آخر - انك تستطيع مما ذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع ، ولا ايضاً يستوجب اتصافه

---

(١) واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال : «ان الفصل علة لتحصل الجنس مع ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متنافيان فذلك بلحاظ كونهما مادة وصورة وهب في المركبات موجودتان بوجودين وفي البسائط كذلك باعتبارهما - منه».

بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع، فاذا قلنا «زيد موجود في الواقع» فيكفي لتالي صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجوداً في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل، فاذا قلنا «زيد اسود» فلا يلزم أن يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه وقدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية «فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها، و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع، وذلك لان تحقيق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع و ارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء (١).

فاذا تقرر هذا فنقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين «بحمل على» قد لا يكونان متقابلين بحسب «وجود في» كالرائحة واللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون «واللون لا رائحة» انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحداً صرفاً والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا «فيها رائحة» و«فيها لا رائحة» بمنزلة قولنا «الرائحة لا رائحة» فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل «حمل على» نقيضين من سبيل «وجود في» فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب

---

(١) هذا كقولهم : «الكلي يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد وهو قضية معهودة والظاهر انهم بنوها على تناقض الايجاب الجزئي والسلب الكلي ولم يتعرضوا لعكسه ، لان تحقق الافراد وهي غير متناهية غير معقول والحق ان التحقق والارتفاع سيان في الحكم فالارتفاع المقيد وهو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الانحاء ، والارتفاع المطلق لا يقع الا بارتفاع جميع الانحاء وهو ظاهر وكذا التحقق المقيد وهو التحقق في الجملة يقع بالتحقق في نحو من الانحاء و التحقق المطلق وهو الذي لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجبي جل ذكره واقع في جميع الانحاء ، ثابت في كل المراتب ، محقق على اي فرض وتقدير - طه».

«حمل على» لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل «وجود في» انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل(١) وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة

واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق «حمل على» (كاللون والحركة) بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر ـ حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركة (اعني اللون) في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع ـ كانت اللاحركة «حركة» بالضرورة ، فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق «حمل على» وهما الحركة واللاحركة بحسب «وجود في» من حيثية واحدة ـ اجتماعهما بحسب «حمل على» ايضاً ، و ذلك بديهي الاستحالة «على» ان العقل السليم (٢) المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها يكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة ، والا لكانت الحركة لاحركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه(٣) والكل باطن «فقد تحقق وتبين» ان المتناقضين بحسب «حمل على» (كالسواد والحركة)

---

(١) اي جهة مخصوصة بمصنوتة له ومناط خاص له وهذا كما مر ان اتصاف الشيء بصفة من حيثية ليس بمستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات فالموضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال و للمناط الخاص الذي هو القوة المحركة لا غير ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه ذا مزاج مخصوص لا غير ـ مرقده .

(٢) والحاصل ان في مقام تكثير الواحد وبالنظر الدقيق في المركب ايضا لا يصدر من الواحد الا الواحدة ، ففي الانسان ، التعقل من العاقلة وكل احساس من قوة حساسة وكل تحريك من قوة محركة بل كل صفة لموصوف على حدة فالقاعدة من البينات ـ مرقده.

(٣) وذلك كما في الحق الاحد تعالى شأنه ، فان الحيثية ومناطها والمحيث فيه واحد اذ ما به عليته ما به هويته ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل والترقي في كلامه بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا ـ مرقده.

انما یصح اجتماعهما فی موضوع واحد بحسب وجود فی‌ء بشرط ان یکون الاقتران بهما من حیثیتین مختلفتین تقییدیتین ، لا من حیثیة واحدة .

الفصل (۲)

فی ان اول ما یصدر الاول عن الحق یجب ان یکون امراً واحداً

هذه الاصول الممهدة التی قدمر ذکرها مما یستقل به العقل النظری الذی لیس لعینه غشاوة التقلید ولا لمرآته رین العصبیة وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وکذا الواحد بما هو واحد (۱) لا یصدر عنه من تلک الحیثیة الا واحد وان لیس فی طباع الکثرة بما هی کثرة ان تصدر عن الواحد وان یصدر عنها مصدعان مما بل واحد وواحداً الی ان یتکثر الجهات والحیثیات وینفتح باب الخیرات . فلعل هذا الاصل من فطریات الطبع السلیم والذوق المستقیم کما مر ذکره ، الا ان المعاندین لاهل الحق جحدوا هذا الاصل (۲) اشد جحوداً کیلا ینفتح علی احد باب الحکمة ولا ینکشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة (۳) من المواد والاجرام والابعاد فی عالم الامکان ، لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الی نشأة اخری ومجاورة العاکفین حمی حرم الله وکعبة القدس والیتقمد والمرة مع القاعدین ولو ارادوا

---

(۱) یعنی : ان القاعدة کلیة غیر مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل کل واحد بجهته الوحدانیة لکن لا یفی (ره) بهذا ویقول فی سفر النفس بالاختصاص - مرقده .

(۲) وبعض محققی المتکلمین لما تفطنوا بوثاقته لم ینکروه و قالوا انه قضیة شرطیة صادقة لکن لیس فیها وضع المقدم اذ لا واحد حقیقی حتی ان للواجب بالذات ایضا ماهیة ووجودا ولا اقل من صفات زائدة - مرقده

(۳) الاول بلسان الاشراق و الثانی بلسان المشاء ، و الصورة ما به الشیء بالفعل ، والابعاد اعم من المادیة و المثالیة ، فالمراد بالثالث . العقول المجردة المصعدة الی عالم العقل الکلی الخواتم فی السلسلة الصعودیة بازاء العقول الکلیة التی هی فواتح الکتب التکوینی فی السلسلة النزولیة . وتحاشی المعاندین عن هذا الانکشاف لاجل وجدان مجرد وقدیم سوی الله (تعالی) بظنهم الفاسد وسد باب عموم قدرته برأیهم الکاسد ولم یعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهیة ما وقصوره او وجدان قدیم بالذات سوی الله . وایضا هذا النور ←

الخروج لاعدّوا له عدة «ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين».

و يشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين و اعداء الملائكة المقربين ضميراً وقلباً وان لم يصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً كاليهود كما في قوله (تعالى) «قل من كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله» فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة و دفع الشبه عنه صوناً لعقائد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين .

قالوا ـ كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول ـ انه لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد «ا» و «ب» مثلا «وا» ليس «ب» فقد صدر عنه من الجهة الواحدة «ب» و «ما ليس ب» وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك و قد اوردنا ايضاً هناك اعتراض «امام الباحثين المعترضين على الحكمة» متمنطقاً على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل و الغلط .

ومما نقول بعد تمهيد هذه الاصول : ـ انه من الواضح المنكشف مما سبق ان صدور «ما ليس ب» بعينه في قوة عدم صدور «ب» من حيثية صدور «ما ليس ب» والا لكان «ما ليس ب» هو بعينه «ب» وان لم يكن هو في قوة عدم صدور «ب» (۱) بحسب اصل الواقع واصل

ـــ المجرد من صقع الربوبية فهو مجرد بتجرد الله قديم بقدم الله . ولم يجدوا ايضا ان الادمان به يصادم عموم قدرة الله لانه قدرة الله ويد الله فعمله وفعل كل ما هو من صقع الله فعل الله . و ايضا صدوره من الله صدور الكل من الله لانه بعد الحق كل الوجودات فالفعلية طرأ ظلاله كما هو ظل الله الم تر الى ربك كيف مد الظل ـ من قدس سره.

(۱) من حيثية صدور «ما ليس ب» بناء على الاصل الاخير فقد ذكر فيه ان السواد مسلوب من زيد الاسود من حيثية ثبوت علمه مثلا ، فهنا ايضاً وان فرض «صدور ب» لكن «صدور ب» مسلوب من حيثية «صدور ج» ولما كان البسيط المحض جميع حيثياته حيثية واحدة هي نفس ذات المحيث صدق عدم «صدور ب» عنه بقول مطلق وقد فرض «صدور ب» ايضا فهذا جمع بين النقيضين ـ من قدس سره.

الوجود في نفس الامر فان ماليس برائحة في الجسم - وان لم يكن بمنزلة ماليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ماليس برائحة مع ماهو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ماهو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ماليس برائحة ، والا لكان ماهو رائحة وماليس هو برائحة شيئاً واحداً .

والحاصل ان النقيضين بحمل على » انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين (تقييديتين خ ل) لامن حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة (١) وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه « ا » كانت ذاته بخصوصها مصدر « ا » بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه « ب » ايضاً بحسب تلك الخصوصية (٣) كانت تلك الخصوصية مصداقاً لصدور « غير ا » ولا شبهة في ان صدور « ا » وصدور « ليس ا » مختلفان في المفهوم فيلزم ان يكون (٤) تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال .

ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره « الكاتبي » في شرح الملخص » فانه بعدما حرّر كلام الماتن وقرر المنع المذكور - اعني منع كون صدور « لا ا » مثلا مستلزماً للاصدور « ا » - قال : قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه « ا » ولم يصدر عنه « ا » لانهما

---

(١) لان وحدة حيثية الصدور تجعل مرتبة الصادرين المتناقضين وظرفهما واحداً - طمد
(٢) لما تقرر ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة - مج قده.
(٣) ولو صدر « ب » عنه بحسب خصوصية اخرى لكان مركبا وانما كان قريب المأخذ لا واحدا لانه (قده) تكلم في المناط للحيثية وفي الطريقة الاخرى في نفس الحيثية و المناط ايضا حيثية الا ان الفرق واضح . وايضا توهم الصدور الاتفاقي بعيد في طريقته بخلاف الطريقة الاخرى - مج قده.
(٤) ولا يرد عليه جواز انتزاع مفهومين مختلفين من مصداق واحد من حيث هو واحد لان المفروض عدم كفاية خصوصية « صدور ب » مثلا لانتزاع عنوان مصدر غير « ب » وافتقار انتزاعه الى ملاحظة صدور غير « ب » فمصداقا المتنافيين مختلف لامحالة - طمد .

مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة (١)

اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ، فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ، ثم لايخفى انه جعل الحيثيات منزلة الازمنة، اذلا معنى لاعتبار الزمان فيهما . و اراد بالمطلقتين : مالم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام : ما قيد بعمومها و حينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية ، اما اذا اتحدت الحيثية فلايمكن صدقهمامعاً وذلك ظاهر .

قال : وعند هذا يظهر انعكاس « تشنيع الامام الرازى على الشيخ اليه» .

الفصل (٣)

في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده (بهمنيار) في كتاب (التحصيل) تلخيصاً لماقد تكرر ذكره في كلام (الشيخ الرئيس) سيما في (التعليقات)

حيث قال واعلم ان البسيط الذى لاتركيب فيه اصلا لايكون علة لشيئين معاًمعية بالطبع ، فانه لايصدر عنه شيء الا بعدان يجب صدوره عنه ، فان صدر عن « ا » « ج » من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن حينئذ واجباً صدور «ب» عنه فاما ان صدر عنه «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه كان من حيث وجب صدور «ب» عنه يصدر عنه ما ليس « ب » فلايكون اذن صدور «ب» عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون احدى الذات» انتهى .

---

(١) يريد انه ان كانت احديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة نقيض المطلقة العامة ، الاترى انها متناقضة ؛ والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى لكن لانقول انه لم يصدر عنه الف بحيثيتى الحيثيات حتى يكونا نقيضين بل صدر الف بحيثية ولم يصدر الف بحيثية اخرى و هى حيثية صدور الجيم . هذا مراد «الامام» ولم يفهم كما قال «الكاتبى» «انه يلزم حينئذ في البسيط المحض حيث وحيث وهذا التركيب فينعكس التشنيع على المتشنع» ـ عرفه.

و اعترض عليه الفاضل الدواني في «حاشية التجريد» بقوله: «و انت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور «ج» من حيث يجب صدور «ب» ان لا يكون «ب» واجباً، بل ان يكون «ب» واجباً من حيث وجب «ج» بعينه، وهل الكلام الا فيه»

اقول : ان زيادة تقييد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد ان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومبدأ ايجابه بما هي هي، وليس المراد بالخصوصية او الحيثية هذا المفهوم المصدري الذي يجوز تكثر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعددما اضيف اليه بل المبدء الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي بعرفتها بصدوركذا وترتب كذا ويعبرعن مبدأها ايضاً تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية .

وبالجملة : كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل، فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفاً بالوجوبين، وقد علمت من طريقتان ان هذا الوجوب السابق - وان كان صفة للممكن - لكنه يتحصل بالفاعل، ولا شبهة في ان وجوب زيد - مثلا كوجوده - يباين وجوب عمرو. ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد، وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله ، وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الاول اما لذاته او لاجل غيره ، فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة ، والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر: فاذا كانت ذاته امراً واحداً حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة .

فالذي سيق الى بعض الاوهام السخيفة: ان من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل ، فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة ففي كسائر المطلقات لا تغني عن الحاجة الى التعيين .

فنقول: ان ذينك الشيئين لابد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزاً بها عن خصوصية صاحبه ، فاذن منشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقيق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية ، لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصيل تفتقر الى مخصص ذاتي مقوم للوجود ، وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم ، فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

الفصل (٤)

وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه كـ (الشفاء) و «الاشارات» و «التعليقات» وغيرها

وهو ان مفهوم «ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه الف» غير مفهوم « ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب» فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك

العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احدهما مقوماً والآخر لازماً لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس فى ان مفهوم «ما تصدر عنه احد اللازمين» مغاير لمفهوم «ما تصدر عنه اللازم الآخر» فان كان لا ينتهى الى كثرة فى المقوم لزم ان يكون، لازم لازماً بواسطة لازم آخر وهذا الكلام ـ كلّ مع انه يلزم ممن اثبت لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ـ يلزم منه نفى اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضى ـ لما هى هى ـ ان يكون لها لازم (١) اولا تقتضى ، فان اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لما هى هى فيكون غير وسط وقد فرض كله بوسط هذا خلف ، وان كانت الماهية لا تقتضى شيئاً اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شىء من اللوازم.

فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول به ، واما ان جعل احد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً فى الدرجة لان المقوم متقدم ، والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المقوم ، و يلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته (٣) والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات .

---

(١) من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما اولا يقتضى من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون غير المتناهى محصوراً بين حاصرين ـ عن قده .

(٢) اذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما اذا كانتا متغائرتين فانه يلزم الخلف ويلزم التركيب ايضا من حيثية وحيثية بعلاوة التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلى مقوماً آخر ، ولما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكنت اضافة الحيثية اليهما بيانية ويمكن ان تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة حيثية اخرى هى المناط اذ عرفى الاصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بسلطات اخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته ـ عن قده.

(٣) فيلزم فى نفس الذات جهة وحيثية ـ عن قده .

يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في ماهية العلة ، اولا بها موجودة بعد كونها شيئاً ثم أو بعد وجودها بتفريق لها ، والاول كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل .

والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته و وجوده .

والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود اوالى جزئياته ، وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود ، فاذن كل مايلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة

فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لايصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لايكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعاً عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض .

الفصل (٥)

في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها

قال «صاحب التشكيك» في «المحصل» : «مسئلة : العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة . لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجوا بان مفهوم «كونه مصدراً لاحد المعلولين» غير مفهوم «كونه مصدراً للاخر» فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فرداً بل كان مركباً ، وان كانا خارجين كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول ، فيفضي الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وماله جزء كان مركباً وكان المعلول ايضاً واحد ، لان الداخل لايكون معلولا» .

اقول : هذا هو البرهان الذي نقلناه عن «الشيخ» مع تعبير لفظ «المقوم» في الشق الثالث «بالداخل» وبهذا التعبير افسد صورة البرهان لعدم انحصار التفرق في الثلاثة ،

بل هي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجاً فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون مافرض معلولا علة (١) ومافرض اثنين واحداً .

ثم قال: «والجواب ان مؤثرية الشيء (٢) ليست صفة ثبوتية على ماتبين واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية اوخارج عنها .

وقال «المحقق الطوسي» (ره) في «نقد المحصل» . « اقول : الاشعرية قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقول بعلية ماعدا الصفات و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضاً وصاحب الكتاب خالف الكل و الحصول في المكان امر وجودي و معلول للجسمية من باب التأثير، وقبول الاعراض ليس بوجودي (٣) عنده وهو وان كان وجودياً عندهم لكنه من باب التأثر و هم لايسمون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة ،

---

(١) بيان اللزوم ماشير اليه في قول «الشيخ» انه لايكون حيثية الاستلزام حيثية التقوم، فهنا نقول : ان كانت الحيثية اللازمة غير المقومة (اي العينية) واللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة الا واحداً ، هذا خلف . وان زعمتم انها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذي هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف آخر وهو كون الاثنين واحدا وهما الحيثيتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت الحيثية واحدة كان المعلول المترتب عليها ايضا واحدا ـ س قده .

(٢) والتأثير ليس صفة ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لاالمؤثرية و التأثير ، والا لكان في المؤثرية و التأثير مؤثرية وتأثير آخران ، وتنقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ، وكذا المتأثرية وتأثر المتأثر وعند القائلين بالحال، هذه منها لانها ليست موجودة ولامعدومة عندهم ـ س قده .

(٣) لانه اضافة وهي اعتبارية ، وانما قال «عنده» لانه عند المحقق عيني بل اشارة الى اعتراف «الامام» نفسه باعتبارية القبول كما في شرحه للاشارات عند الكلام على تعريف الجسم الجوهر القابل للابعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف وانها اضافة ـ س قده.

فليس هذا الدليل بصحيح ، ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غيرذلك الاثر ثم العهش اماداخلتان اوغير داخلتين الى آخره .

ثم قال صاحب الكتاب : « والذي يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات(١) كون النقطة مركبة وكذا مفهوم «كون الالف ليس ب » مغاير لمفهوم «انه ليس ج » ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا «فقال الناقد المحقق » : «اقول : الاضافة والسلب لايعقلان في شيء واحد و عندهم ان العلة الواحدة لايصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم » انتهى كلامه ناقد المحصل بالفاظه و ستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب علية تعالى و انه من اى وجه يصح (٢) صدقها على ذات احدية و الاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك - .

واعترض ايضاً في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة : « بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا «هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر » وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد » وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور : « حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الاواحد ولايوصف الابواحد ولايقبل الاواحداً » .

---

(١) عدم اللزوم لاجل ان المحاذيات و السلوب ليست آثارا حقيقية لانها اضافات والاضافة مطلقا اعتبارية ، والسلوب أمرها اوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقي وهو الخصوصية الخاصة لا بالصدور الاضافي على انه كلي - منه .

(٢) اذ ليس فيه سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النقيصة وسلب السلب و حيثيته نفس وجوده الصرف ووجوب وجوده - منه

واجاب عنه «المحقق الطوسي» ره في «شرح الاشارات»: ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير، فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال. بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة، والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول ولا الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه. واختلاف المقبول (كالسواد والحركة) يفتقر الى اختلاف القابل، فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره، ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا تمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي (١) في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد انتهى كلامه.

اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع (٢) به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت الشيء المسلوب عنه لو احد الحق (٣) (تعالى) في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه. وهذا اشكال قوي

---

(١) لانه يتوقف عليه الصادر فكيف يكون بعد الصادر كالسلوب والاضافات؟ حيث انها بعد الطرفين، ثم الصدور الاضافي ايضاً بعد المصدر والصادر جميعا. واما الصدور الحقيقي وهو العمومية - وان شئت قلت الوجود المسمى بالفيض المقدس كما حققنا سابقا ان الايجاد هو الوجود الحقيقي - فهو متقدم على الصادر والصدور الاضافي - من قده.

(٢) في العبارة تسامح فالمراد بالصحة: عدم توجه اعتراض عليه و بعدم صحة دفع النقض بالسلوب: توجه النقض التفصيلي عليه بما ذكر، وقد دفعه بما سيجيء من قوله «فحق الجواب عن هذا الاشكال الخ» - منه.

(٣) فمن الازل مسلوب عنه كل شيء ممكن، فالسلوب كثيرة في الازل والسلوب فيما لا يزال، فمنشأ السلوب الكثيرة ليس الا الواحد الاحد، فحق الجواب ما ذكره انه لا سلوب كثيرة - من قده.

لايمكن التفصي عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لايمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضاً وجود الحجر وهو ظاهر ، فلابد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا جسما مرّ بيانه في مسألة توحيد الواجب (تعالى) وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء

فحق الجواب عن هذا الاشكال(١ـ٢) ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص ، واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال، فلافقد هناك اصلا الافقد الفقد، ولاسلب الاسلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد التام .

---

(١) هو حصول الكثرة من وجهين : احدهما من جهة تعدد السلوب ، وثانيهما من جهة السلب و الاثبات واريد دفعه بعينه و الا فالاشكال الذي اورده « الامام » هو كثرة السلوب ـ رفعه .

(٢) هذا في الحقيقة جواب من قبل «المحقق الطوسي» عن النقض التفصيلي الذي اورده على جوابه ومحصله : ان السلوب التي في مورده (تعالى) ليست سلوبا حقيقية بحقيقة معنى السلب لانها سلوب اعدام وسلب العدم في الحقيقة اثبات للوجود فهو في الحقيقة اثبات في صورة السلب ، اذ السلب سلب ايجاب المحمول على الموضوع ولامعنى لسلب الا الايجاب وأما نقض الامام القاعدة بورود السلوب على الواحد فلاينحسم بهذا الجواب وانما يندفع بمادفع به «المحقق الطوسي» .

والنظم الطبيعي في هذا البحث هو ان يقول «الامام» : «ان استدلال الشيخ لاثبات القاعدة بما استدل منقوض بالسلوب الكثيرة من الواحد كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر لجريان الحجة فيه ولازمه ان لايسلب من الواحد الاواحد» مدفوع بما ذكره «المحقق» «ان السلب متوقف على امر آخر غير المسلوب عنه وهو المسلوب فليس بمعلول لواحد ، فهو خارج من محل الكلام ومجرى البرهان» .

واورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما في السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبة عنه، وان لم تتحقق قبل السلب ودفعه بانها ليست سلوباً حقيقية وانما هي من قبيل سلب السلب الراجع الى الايجاب وكلامنا في السلوب الحقيقية ـ طمد ظله.

واما الذي تفصى به الفاضل الدواني في حواشي شرح التجريد عن هذا الاشكال «من ان السلب يعتبر على وجهين. الاول على وجه السلب المحض و حينئذ لايكون شيئاً منضماً الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها و حينئذ لايعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر له نحو تحقق(١) لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولايحصل الا بعد صدور الكثرة فلايتعدد الصادر الاول لاجله لان تحققها بعده» فتأمل انتهى كلامه. فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول (تعالى) بمعنى انه اذا ذاته بحيث متى لا حظ العقل شيئاً من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه (تعالى) في مثل الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب، فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء(٢).

وقوله «بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها» موضع خلط، فان مفهوم «ان يوجد ذات العلة» غير مفهوم «ان ينتفي غيرها عنها» ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين (٣) كما مر.

وقال بعض اكابر الاعلام (دام ظله) في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت

---

(١) اي من حيث وجود السلب في الذهن ومن حيث الاضافة الى الملكات ومن حيث الاضافة الى الموضوعات، و بهذا الاعتبار يتعدد و يتمايز واما بالاعتبار الاول فلاميز في الاعدام ـ عرفه.

(٢) اي فقد وجـود لان السلب سلب الوجود بخلافه في طريقة المصنف لانه سلب السلب ـ عرفه.

(٣) كثبات الانسانية للانسان وسلب الفرسية عنه وقد مر في مبحث «ان بسيط الحقيقة كل الاشياء» انهما بالقياس الى امرين واحدهما اثبات وجود الانسانية للانسان وسلب وجود الفرسية عنه بنحو وجود فان الموجود حقيقة واحدة ـ عرفه.

على اصل الحجة -: «انه لامساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده: اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية، بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب. واما الاخير ان فلان شيئاً من الاتصاف بالاشياء من الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الامر تلقاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة، فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا» انتهى كلامه .

الاول ان السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة . واما ان كان مأخوذاً في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول (١) فلا يحتاج من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت في «ضابطة علم الميزان» تسويغ رد* السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق «أن ليس كذا بجسم» صدق «ان كذا ليس بجسم» فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك - ولا شبهة فى ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعنى الموضوع والمحمول - فلابد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض .

فاذن لابد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا وكونه موجوداً ليس كذا كما تقول «الانسان ليس بفرس» ففيه تركيب من امر به يوجد انساناً ومن امر به يوجد لا فرساً ، وليست حيثية الانسانية بعينها(٢) حيثية اللا فرسية كما مضى ، فلابد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته (تعالى) من المصير الى ما سلكناه .

---

(١) يريد بها الموجبة المعدولة المحمول - طعد .

(٢) بل اذا لوحظت حيثية الانسانية وحدها لا يصدق الا الانسان واذا لوحظ تحديده و تنبيه وخلوه عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلو عنها لا فرس او هو ليس بفرس - ن قده .

ولذلك قال بعض المحققين : «ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه الى وجوب الوجود و وجه ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية و غير ذلك عنه ، فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسه بما هي هو بعينه ضرورة الوجود و وجوب الذات من حيث هي هي

اقول: وكذا الاشكال(٢) الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه(تعالى) بصفات اضافية كثيرة لايندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له (تعالى) اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء، فان لاحد ان يقول : انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات و موجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدء و خصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة (٣)

---

(١) قد اشرنا في حاشية مباحث العقود الثلاثة أن الامكان الذي هو صفة الماهية واحد العقود الثلاثة صفة لها بنحو الايجاب المعدولي وربما يعبر عنه باستواء نسبة الماهية الى الوجود والعدم واما اصل الامكان فهو مجموع سلبين تحصيليين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ، ومن المحال ان يعود السلبان التحصيليان سلباً واحدا منعاً للاتحاد ، فارجاع السلوب الى سلب الامكان وعده سلب سلب ، فيه من المسامحة مالا يخفى ـ ط مد ـ.

(٢) وانت خبير بان الاشكال غير مختص في كلام «الامام» بصفاته تعالى، بل يعم كل امر واحد لصفات كثيرة وقد مثل له بقوله «هذا الرجل قائم وقاعد» فالاولى ان يجعل ما اورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام الى مبادي الصفات الاضافية نقضاً تفصيلياً على جوابهم ثم يجعل الجواب برجوع صفاته(تعالى) الى صفة واحدة جوابا عن هذا النقض التفصيلي لاعن اصل الاشكال الذي اورده «الامام» لعدم اختصاصه بالواجب تعالى ـ ط مد ـ

(٣) فهذه ـ كما قال في السلب الازلي ـ صادقة على ذاته الاقدس في الازل وليست مثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها الاطراف التي فيما لايزال اذ في مرتبة ثبوت هذه المبادي له(تعالى) لم يكن معه شيء ـ س ره ـ

ومايجري مجراها، الاترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجردة(١) بيننا وبينه ؟بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه، وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له ، كيف والقوم قائلون بانه (تعالى) يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها ؟

فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لايتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لاتتكثر بحسب الحقيقة بل هوية الكلي هوية واحدة وجودية فعالميته (تعالى) بكل احد من المعلولات عينها قادريته عليه وهي عينها مريديته له واما تكثر اضافته (تعالى) الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لايقدح في وحدته (تعالى) فان اضافته الى المعلول الاول مبدء لاضافته الى المعلول الثاني ، وهي لاضافته الى الثالث ، وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضاً في سلسلة الابداع والتكوين ، وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضاً مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اضافته (تعالى) بكثرة الاضافات .

وهم وتنوير

وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة

← ان قلت : يقول المتنبي : المبادىء واحدة كما هو التحقيق .

قلت: المفروض انه ليهيأت من هذا المسلك والاقلم طول المسافة واختفى غير الطريق الواضح وتمكن من التعدد في الاضافات ؛ ولم لم يقل اضافته واحدة ومبدؤها هو الذات الاحدية والعلة الحقة الحقيقية ؛ ــ منه .

(١) فالنسبة في هذه الصفات الثلاث مسماة بالعالمية والقادرية والمريدية وهذه لوازم الصفات الحقيقية ذات الاضافة اعني الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، والارادة التي فينا هي الشوق المؤكد وبعبارة اخرى هي القصد المتعقب للعزم، المتعقب للجزم، المتعقب للميل، المتعقب للعلم بالتصديق بغاية الفعل، المتعقب للعلم التصوري به ــ منه .

فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية و المناسبة فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية .

«اذن لايصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لامحالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فاسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك ماهو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره ، والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها ، وذلك الأمر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته و امافي صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر، اللهم الا الخصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة ، فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدء ها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع حالها حتى في الوجود والتشخص فلايتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة.

قال «المحقق في «شرح الاشارات»: «لايقال الصدور ايضاً لايتحقق الابعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانانقول الصدور يطلق على معنيين . احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه.والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه، وهوامر واحد ان كان المعلول واحداً، وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى،واما اذا كان المعلول فوق واحد فلامحالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كمامر» انتهت عبارته.

بحث و تحصيل - ذكر استاذنا السيد الامجد (دام مجده و بقائه) ايراداً على الجواب المذكور بقوله : «التفتيش الفاحص و الفحص البالغ هو انه (سبحانه) بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول، والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره، وهي كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه، فهذا المعنى غير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضائفين، فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال ولازم له، وليس هو عين ذاته (تعالى) انما العلية الصدورية غير الاضافية التي هي عين ذاته (تعالى) معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ماهو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان (١) غير

---

(١) اعلم ان حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر في كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشامخين ايضا ان للوجود مراتب : وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد . فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس، والمقيد اثره وقد ذكرنا في توجيه كلام «الشيخ الرئيس» انه لا نهاية يكون علية الحق لم يرد بالامكان ان للحق علية حقة حقيقية هي عليته الذاتيه بالنسبة الى الوجود المطلق ، وعلية حقة ظلية هي عليته الفعلية في مقام فيضه المقدس ومشيته الفعلية و رحمته الواسعة بالنسبة الى الموجودات بالترتيب ، وعلية اضافية هي مفهوم اضافي ذاك المعلى ذاته عرضية له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول.

اذا عرفت هذا فنقول : مراد السيد (ره) ان العلية الحقة الحقيقية - وهي كون ذات المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس ورحمته التي وسعت كل شيء - عين ذاته لا العلية الصدورية التي بالنسبة الى المعلول الاول اولا وهي العلية الحقة الظلية التي هي الفيض المقدس فانها مقام ظهور الذات واضافوجه الذات الذى قال تعالى : «أينما تولوا فثم وجه الله» وما سيقول السيد (ره) : «ان وحدة العلية التي بازاء المعلول الاول عددية وانها وجوبية» لا ينافي هذا ، لان للفيض المقدس اعتبارين : احدهما اعتبار انه علية المعلول الاول وبهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبيه وثانيهما انه وجه الله وظهوره فوحدته اطلاقية

اضافيين ومعنى ثالث اضافي ، والذي هو عين ذاته ـ من الاولين ـ هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته (تعالى) لا انه عين مرتبة ذاته . والبرهان عليه من سبل ثلاثة .

الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول (١) بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فما يكون متأخراً عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل .

الثاني : ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضاً ، ووحدة الحق (تعالى) وكبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد .

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته (سبحانه) من الصفات الكمالية ما يكون كمالاً مطلقاً للموجود بما هو موجود ، ومن المستبين ان كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة لموجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له (جل ذكره) بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة : علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه ،

ـــــ ونحو ذلك من الالقاب الحسنى ، وبهذا الاعتبار وحدته حقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تعالى وانه وجوب الكل ـ منه.

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي هو اعتبار انه عين الذات فانه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف جاز كونه علته تعالى ؟ فان قيل . ان الكل مجموع ماهيات كثيرة وليست لها ماهية واحدة حتى يلزم المحذور ، قلنا فاذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيرة ومن المحال ان تكون عينه تعالى ـ منه.

وهذا الوجود بخصوصه فيه هذا الاخير كما لوجوده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول محضه وكما له بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه (جل سلطانه) هو ان ذاته بحيث يبدء نظام الوجود ويخلق كل ماهية وانية ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود، لان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته، والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته (١) وخلاقيته، قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سبيل واحد كما مر نظيره في عالميته (تعالى) بكل شيء » انتهى ماذكره باختصاره.

اقول وفي كلام هذا السيد الاجل موضع ابحاث .

الاول انه يلزم على ماذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والآخر تلك الخصوصية الزائدة (٢) على ذاته كما نص عليه مرارا في ماذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع **لايقال** : لايلزم مما ذكره كونهما معاً في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود **لانقول** (٣)

---

(١) لانه كل الوجود وكله الوجود ، وكل الكمال وكله الكمال ، وهذا عبارته في التقديسات : «فليس علومه ومجده بخلاقيته حين وجودها ، وبعالميته مثلا في مرتبة وجودها بل بكونه بحيث يترشح عليه وينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لانه جامع للنحو الاعلى من كل موجود بماهو موجود فهو خالق اذلا مخلوق وعالم اذلا معلوم». ـ عفي عنه

(٢) الجواب عنه على ماينادي امه (ره) ان الخصوصية الزائدة ليست صادرة يلزم صدور وهي كالمعنى الحرفي لاهو ولاغير وقد صرح في المباحث الذوقية من العلة والمعلول ان الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو علية الحق فليرجع اليها هناك ـ عفي عنه .

(٣) **ان قلت** : هما هو الشيئين والسبق في الدرجة لاتحتمل ، لان الخصوصية علة للعقل الاول والعلة والمعلول ليسا معين في الدرجة.

قلت: كان المصنف يردد على السيد (ره) بانه اما ان يلتزم بالخلف واما ان يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فان العقل لما فرض صادرا اولا كانت الخصوصية معه في الدرجة لئلا يلزم الخلف وان التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل ، لان اللازم المتأخر في الوجود هو المعلول واللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء او ينتهي الى خصوصية لخصوصية تكون عين الذات ـ عفي عنه .

فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لاغير، فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً زائدة على ذاته حسب ما قرره، والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية .

لايقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج، فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى .

لانا نقول ليس الواجب (جل ذكره) ذا ماهية (١) حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا: فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لايمكن باي اعتبار اخذ .

الثاني ان حيثية كونه (تعالى) (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء

---

(١) الاولى ان يقال يرجع حينئذ الى العلية الاضافية وليس الكلام فيها. واما ماذكره (ره) ففيه انه منقوض بالصفات الاضافية الزائدة عليه (تعالى) باتفاقهم ، فانها ليست اضافات محضة ، بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زائدة على الذات عقلا وان كانت عينا من جهة التحقق ـ مرقمه .

(٢) هذا منه (ره) غريب لان الحيثيتان تعيران واحدة وان كان المنبعثان منهما واحدة وليس كذلك . فاين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد ؛ واين التجلي الاعظم ومجلاه واين الانسان الكبير وروح روحه اعني الانسان الجبروتي فقط ؛ ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت و النسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس و الانسان الكامل . واذا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الاول ، و الانسان الكبير مجموع المراتب المجعولة، والوجود المنبسط اصلها المحفوظ من حيث انه ما به الامتياز في الموجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردي العقلاني فقط . و الاول عين ذاته دون الثاني عند السيد الاجل (ره) ـ مرقمه .

ذي الاجزاء الى اجزاء ذلك الشيء وقد مر ان الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه ، وقد علمت ايضاً ان العقل كل الاشياء (١) التي بعدها على وجه اشرف وألطف فمتى قلت «العقل» فكأنك قلت «العالم كله» فحيثية صدوره لاتغاير حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل، وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار .

فاذن نقول كما ان كونه (تعالى) بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلاتغاير حيثية

الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال ماهية ذلك المعلول لاينافي كونه سابقاً في الوجود عليه ولا ايضاً عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لماهية من الماهيات اذا قيس مفهومه اليها (٢) فان المنظور اليه اذا كان حال ماهية الشيء و عوارضها واحكامها

---

(١) لان كل الاشياء هي العقل قدبينا سابقاً في الحواشي ان العقل كل الاشياء لان كل الاشياء هي العقل وقد بين (به) في مرحلة العقل و المعقول معنى كون العقل كل الاشياء وهو انه وجود مجرد وبسيط بوحدته يوازى كل ما دونه بكثرتها فهو جامع فعلياتها و كمالاتها دون حدودها و نقائصها وهذا هو الكثرة في الوحدة وهو عين الوحدة في الكثرة و هذه الجامعية سببها ان المراتب الطولية كل ما في ادانيها في عواليها وكل ما في العوالي في الاعالي وهكذا الى اعلى الاعالي وفي التغيرات الاستكمالية الطولية لاخلع ثم لبس ، بل لبس ثم لبس . ثم لما كان الامر هكذا والسنخية معتبرة في العلة ــ فاعلية كانت اوغائية ــ مع المعلول والماهيات محفوظة في المراتب والوجودات حقيقة واحدة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك كانت جامعية النحو الاعلى من كل موجود على وجه واحد بسيط جامعية فعليات النحو الادنى منه ووجدان الحقائق وجدان الرقائق كما مر في استلزام الكثرة في الوحدة للوحدة في الكثرة الا ان الكلام عند انحفاظ المراتب والا لم يكن مادة اولى وثواني ولم يكن اول ما صدر هو العقل الاول بل بطل كثير من قواعد الحكمة ــ ن قده.

(٢) يعنى ان المتأخر مفهومه لاحقيقته وايضا وجوده الرابطي لاالنفسي ــ ن قده .

كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى ما وجب وجودها وعلة كونها، وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدماً على كل حكم وسدد الحكم عليها بالامكان ثم الحاجة فى الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ، ثم انها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء و بين ان نسبتها بحسب المفهوم الى ماهية المعلول فى اعتباراتها العقلية متأخرة عنها و عن امكانها .

الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم (١) لا نسلم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى العلة والمعلول، والذى يجب انحفاظه من الجانبين حواصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان تكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار (٢) فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول ؟ والوحدة التى من باب الاعداد هى مما يتصور بازائها ومن نوعها اوجنسها وحدات اخرى ذهناً او خارجاً يندرج معها تحت طبيعة واحدة ، فمتى يسوغ هذا المعنى فى العقل من جهة و قوعه فى العقل تحت ماهية كلية ، فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل ، وكون المركب ذا ماهية اولى من كون

---

(١) اى : لا نسلم اولا ان وحدة الصادر الاول عددية لانه كل الاشياء التى دونه كما مر ـ من قدمه

(٢) هذا بناء على ما هو صريح كلام السيد (ره) من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الى مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خير ونحو ذلك من العبارات وهى ظاهرة فى الواحد بالاجتماع ، فيتوجه عليه ما ذكره ان المركب اولى بالماهية من البسيط ، ولا يتوجه على ما ذكرناه من اخذها بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الالقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية والوجود المبسط لا ماهية له وهو وجود الماهيات باعتبار وايجادها الحقيقى باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتى ولا ثانى لظهوره ـ من قدمه .

البسيط ذاماهية على انك قد علمت ان البسيط لاماهية له وان العقل انيّة بلا ماهية (١) و المغايرة بينه (تعالى) و بين الهويات البسيطة والانيات المحضة بالتقدم و التأخر والكمال والنقص .

الخامس ان قوله : « كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالعقل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بماهو وجود » غير مسلم ، بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدأه ومنشأه والتخصيص الذي ينافي كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو مايصير بها الشيء نوعاً متخصص الاستعداد كأن يصير امراً طبيعياً اوتعليمياً فكل ماصح ان يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطاً بتغير اوتقدر اوتكثر اوانفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم و تأخر وشدة و ضعف و لذلك يبحث

---

(١) قد عرفت سابقا المناقشة فيه فان من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولانعني بالماهية الاحد الوجود . على ان المعلولية لاتفارق الامكان والامكان لازم مساو للماهية كماقيل «ان كل ممكن فهوزوج تركيبي له ماهية ووجود» وكون العقول هويات بسيطة وانيات محضة انماهو بالقياس الى مادونها لاالى مافوقها والهوية البسيطة والانية المحضة على الاطلاق لامصداق لهما الاهو تعالى . ومن هنا يظهر ان الماهية لوسلبت عنه فلتسلب بالنسبة الى ما دونها حيث انها غير محدودة بالنسبة اليه بلا عكس . فافهم ذلك - طمد .

(٢) لان المراد بالاطلاق المستفاد من قولهم «بماهو موجود» - في بيان حمل الكمال - انما هو بالنسبة الى اشتراط التجسم والتقدر والتكثر ، وقد ذكرت في اوائل حواشي الامور العامة ان الاطلاق المعتبر في موضوع علم ماقبل الطبيعة ايضا هكذا و ذكرت ان السرفيه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياضية عن موضوع العلم الاعلى مثل مناط سوائية الموجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجبي تعالى ، فانها منوطة بالتمادي المكاني والزماني والمادة الهيولانية فتذكر - مرقده .

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية ، وفي علم الربوبيات وجوداً وانيةً .

اشعار تنبيهي ـ قد ذكر صاحب روضة الجنان » قريباً من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم : « يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لايكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاذا كان المعلول واحداً جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز » بقوله : وايضاً الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس الى غير معلولها ، فان ذات الشيء لايمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذاقيس الى غير ذلك المعلول ، فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضمّ اليه فلايكون واحداً حقيقياً » ثم اجاب عنه « بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان ها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر اجنبي اليها اصلا ، وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ، و لا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجدٌ تجد » انتهى كلامه . ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلول الاول عن الواجب (جل ذكره) هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه .

نورمشرقي يزاح به ظل وهمي

قد اورد بعض المتأخرين من الاذكياء نقضاً على البرهان المذكور (من انه لو صدر عن الواحد امران مثل «ا» و«ب» فصدور «ا» ليس صدور « ب » فاتصف المبدء بالنقيضين) محصوله : واجيب بان نقيض صدور «ا» «لاصدور ا» «لاصدور» لاالف «ورد» بان صدور «ب» ليس صدور «ا» فاتصف بصدور «ا» وبلاصدور «ا» فاذا لم يكن الذات واحداً حقيقياً جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان واحداً حقيقياً لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد ـ بهذه العبارة : «اقول : لوتم ما ذكروه لزم ان لايصدر عن الواحد واحد (١) ايضاً على

---

(١) لامفرقوة صدور اثنين لااقل اصدعنه وجوده ووحدته وتشخصه ونحوذلك صدر ـــ

لا يكون الواحد موجوداً ، اذكل موجود متصف بصفتين اعتباريتين ، واقلها الواحدة والشيئية والمفهومية الجزئية وغيرذلك ، فاتصف بالوحدة وبماليس بوحدة، وبالوجود وبما ليس بوجود الى غيرذلك ، فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية (۱) مبنية على [عدم] امكان الواحد الحقيقي و يلزم ان لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة، انتهى .

اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام و المتانة و لا يمكن القدح في مواده و مقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولاشعرية ولامغالطية ، و صورتها صورة منتجة ، لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، هكذا : متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كـ «ا» و«ب» كان متصفاً بالنقيضين وهما «صدور ا» و «لاصدور ا» لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم مامر ويمكن تصويره (۲) على صورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان ، فاذاكان القياس برهانياً نهاشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلايوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن اكثر المتفننين (۳) والجدليين ، بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش

ـــ الوجود وبماليس بوجود ولم يصدر الوجود من حيثية صدور ماليس بوجود ، فصدر الوجود ولم يصدر الوجود، وهو تناقض ـ منه .

(۱) وهي «كلما امكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان» اقول: بل حاصل كلامهم قضية لزومية هي «كلما تحقق واحد حقيقي لم يصدر عنه اثنان» ، لكنه متحقق لان ماذكره من الوحدة والشيئية ونحوهما وغيرها مشكرة لا انها حيثية واحدة والظاهر عدم لفظ «العدم» ووجوده من قلم الناسخ اذ مراده انه مبني على امكان الواحد الحقيقي وهو غير ممكن بزعمه فهذه قضية شرطية بلاوضع المقدم عنده ـ منه

(۲) بان يقال متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كان متصفا بالنقيضين و متى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا ـ منه.

(۳) مادار أو اعدم المرجح الثاني يتلزم التامل في قول المانش من أخذ احد القدحين ←

ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة مايختلج بالبال

فنقول في رفع ماذكره - من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك - . انا قد اشرنا سابقاً ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لايوجب تكثراً في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فان مفهوماتها متغايرة لامحالة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظاً مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل او التشبيه ، تعالى عن الشبه علواً كبيراً .

فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد ، لابمعنى ان الوجود زائد على ذاتها، ولا ان وجوده شيء غير تشخصه، ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الواحد الاحدي* بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايراً في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركباً في ذاته من امرين سواء كان التركيب خارجياً كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنياً كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان المأخوذ في حد* ماهية الحيوان والناطق. فانا اذا وجدنا جسم النار فنصدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة - نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام، فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام، ولهذا تنقلب الى عنصر آخر فتنتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يختص بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيباً في ذات الموصوف بهما تركيباً خارجياً

- من العام يتركون القاعدة الكلية القائلة بان كل فعل اختياري لابد له من مرجح لاجل هذا الجزئي ، واذا رأوا القتل شراً برأيهم الفاسد يمحون الاصل الشامخ الكلي بان كل وجود خير، والحال انه ينبغي ان لا يرفضوا البديهي ويتفحصون من حال هذا الجزئي حتى يطلعوا على ان الشر عدم الحياة ، ومقدماته طرا وجودات وخيرات وكذا في القاعدة الاولى وقس عليهما الباقي - منه .

وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيباً عقلياً بحسب الماهية .

و ان نوقش في المثال (١) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد، و اتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله (٢) و هو فصله البعيد ، واتصافه بالاستقامة (٣) من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط ، و اتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد ، كما ان اتصافه بكونه ضلعاً لزاوية و قطر المربع و سهما لمخروط ووتراً لقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التحليلية المؤدى الى كثرة العلل و الاسباب و بالجملة : اتصافه (سبحانه) بصفاته الكمالية (من العلم و القدرة وغيرها) لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج ، لا في الذات (٤)

---

(١) اى في مثال الانسان وتركيبه العقلي بان يقال هنا ايضا تركيب خارجي ، لان الجنس والفصل في المركبات الخارجية يؤخذان مادة وصورة - منه.

(٢) ينبغي ان يذكر قبله «واتصافه بان اجزائه متشاركة في الحدود المشتركة من جهة اتصاله» ولعله سقط من قلم الناسخ - منه.

(٣) الاولى ان يقال على وتيرة السابق: اتصافه بكون اجزائه على سمت واحد وبكونه اقصر الخطوط الواصلة ونحوهما من جهة استقامته وهي فصله القريب - منه.

(٤) تعميم في الداخل من حيث كثرة المقومات و كثرة الصفات مثل الانسان الذى كثرت مقوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته و غيرها . قوله «ولا في الوجود ولا في الماهية» تكثير في الكثرة من حيث ان الكل من آحادها وجودا وماهية . «ولا في العين» بيان كثرة المادة والصورة «ولا في النفس» لكثرة الجنس والفصل في المركبات الخارجية «ولا في الاعتبار» لكثرة الجنس والفصل في المركبات العقلية كالاعراض ؛ ففي الواجب (تعالى) ليس من انحاء الكثرة اذ لاماهية ولامادة ولاصورة ولاجنس ولافصل ولاصفة زائدة - منه .

ولا في عارض الذات ، لا في الوجود ولا في الماهية، لافي العين ولافي الذهن الافي الحقيقة ولا في الاعتبار ، وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه (تعالى) بها (كالموجودية والمعلومية والشيئية والعليّة والسببية والمبدئية والاولية) ليست مما يوجب تكثراً واختلافاً لافي العين ولافي الذهن، فان الاعتبارات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتأخر، ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود ، وحكموا بان امكانه لاجل ماهيته، ووجوده لاجل ايجاب علته، وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف.

واما التي ذكرها المعترض نقضاً على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافاً اصلا لافي الذات ولافي حيثية الذات ولافي الصفة ولافي حيثية الصفة الامجرد المغايرة - في المعاني والمفهومات وقد مر - غير مرة أن اختلاف المفهومات انفسها لايستلزم ضرورة اختلافاً في ذات الشيء ولافي صفته ولافي اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه (تعالى) بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ماقررناه واوضحنا سبيله وبينّا دليله، ليصفو توحيده عن شوب الاشراك ، والافيقع في ضرب من الاشراك والالحاد اوالتعطيل كما الاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والقول الفصل المظيم .

حكمة عرشية يبطل بهاشبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول - راداً علينا مناقضاً لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عيناً وعقلا بلااختلاف حيثية لافي الخارج ولافي الذهن ولو بحسب الاعتبار - بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان

كل عالم قادراً(١) وكل قادر مريداً، بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالماً قادراً حياً مريداً مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقاً ، فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين. قلنا : لو كنت (٢) ايها المناظر المتعرض ! ذا قلب متورد بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية و الاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولاً كانت اونفوساً اوصوراً اواجساماً اواعراضاً احياء عالمين قادرين مريدين ، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه ، فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم، وظهورها مندمج في الخفاء ، وحضورها متضمن للغيبة ، وبقاءها منحفظ بالتجدد والزوال ، واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين .

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع و التحيز هو بعينه نحو وجودها ، فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص ، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاصالية، فذاته

---

(١) **ان قلت** : لامحذور في ذلك ، لان كل عالم قادر كيف ؟ ؟ و الطبيعة عالم تستوفي القوى المحركة التي هي مناط القدرة لرتبة القوى المدركة ، وكيف لايكون كل قادر مريداً والقادر من يعمل بالشعور والمشية **قلت** : المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادراً وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالماً مثلاً ، اوكل حيثية علم حيثية القدرة وكل عالم من القوى المدركة قادراً من القوى العاملة - عرشه.

(٢) ردعلى الاعتراض وهو مشتمل على جوابين : احدهما مافي قوله : «فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها» . وثانيهما مافي قوله الاتي: «واما ان لكل نوع من الانواع الطبيعية صورة اخرى مفارقة الخ» - طعد.

متقومة بالاعدام والاحتجابات ، فذاته في غشاوه من ذاته ، لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجباً عن شيء آخر عن نفسه او حاجباً بنفسه عنه شيء آخر اوغائباً بنفسه عن شيء آخر.

وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئاً فشيئاً ، ودثورها آناً فآناً ، وحدوثها في كل حين بنحو آخر، فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجودعلمي شعوري لالذاتها ولالغيرها الا بواسطة صورة مأخوذة منها(١) مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غيرمادي ولامخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات، فان كلما فرض منه علماً اوعلماً في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة، وكل مافرض حيوة اوحباً في حين مفروض كان موتاً اوضاداً في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولاحيوة باقية، ولاارادة ثابتة، كما ان اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة، فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها شربا من العدم لغاية النزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها صارت علماً كلاعلم(٢) وحيوة كالموت وارادة كالكراهة، وقدرة هي بعينها العجز، وسمعاً هو الصمم، وبصراً هو العمى، وكلاماً هو السكوت.

فما ورد في الكلام الالهي من قوله (جل ذكره) «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن

---

(١) استثناء تطفلي و فان انطباق العلم عليها بواسطة صورتها المثالية او العقلية هو الجواب الثاني الاتي بيانه،، وفي التعبير عن صورها المثالية و العقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح، فلوكانت الصور على مابها من الحضور والجمعية مأخوذة منها لكانت هي ايضا ذوات حضور وجمعية بل هي متنزلة من تلك الصور تنزل السافل من العالي ــ ط مد .

(٢) تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهاني . والحق ان هذا الوجه لاــ يجدي نفعا ــ طمد .

لا تفقهون تسبيحهم وقوله. ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو امالاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١ـ٢) متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتاً وحيثية، فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها، واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فائضة عليها بأذن الله مبدع الامر والخلق مبراد الامثال، وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية نسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما اظهر من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة وبينه بالمعنى الذى هو جنس، فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التى هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف، والاول اولى واشمل. والله ولي التوفيق.

---

(١) هي ماذكره المصنف بقوله فصارت علما كالعلم الخ، و المشتقات منها هي الئمة الاسماء المشهورة والمعقود لها فصول في الكلام وهي: الحي، العليم، المريد، القدير، السميع، البصير، المتكلم ـ عفى عنه.

(٢) هي التي ذكرها في قوله فصارت علما كالعلم وحياة كالموت الخ، وهي العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهي الصفات التى عدها الاشاعرة صفات ثبوتية وتبعهم فيه كثيرون، والحق ان اصولها ثلاثة: العلم والقدرة والحياة، ويلحق بها السمع و البصر، واما الارادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها الى الصفات الحقيقية بالتحليل والارجاع الى الحيثية الذاتية كما اشرنا اليه فيما تقدم ـ طمد.

فصل (٦)

في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب

وهو ان العلة المفيضة لابد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لايكون لها مع غيره تلك الملائمة ، كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ، ولذلك لايوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة، فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين، لاسبيل الى الاول لان الملائمة هي المشابهة ، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة ، وهي الاتحاد في الحقيقة ، الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة .

ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لاتزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين والمساوى للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني و الا لم يكن العلة علة واحدة حقيقة ، وهذا قريب المأخذ مما سبق(١-٢) .

---

(١) «والفرق بما سبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال . لفظ «المشابهة» ومبدء المبادىء لايشبهه شيء» - منه .

(٢) وذلك لابتناء البيان فيه على الخصوصية التي تربط المعلول بالعلة ، وذكر بعض المحققين «ان الفرق بينه وبين ما سبق ان ما سبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ «المشابهة» فيه ومبدء المبادىء لايشبهه شيء» (انتهى) وهو في محله ، فان البيان لايخلو من رداءة في التعبير لما في قوله «لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة» الى آخر ما قال.

على ان هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بيانا برهانيا ، اذ لو كان المراد بالمشابهة والمماثلة معناهما الاصطلاحي وهو الاتحاد في الكيف والاتحاد في الماهية النوعية لم يجر البيان فيه تعالى، ولا في شيء من العلل البسيطة الجوهرية، مضافاً الى كونه ممنوعا من اصله، ←

و اعترض عليه «بعض الازكياء» بقوله «ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما في النار والاحراق ، فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية، فلوكانت العلة ملائمة لذاتها الامرين لم يلزم ان تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر».

اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها تلائم المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء ، فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لايلزم ان تكون تمام حقيقتها بل يجوز ان تكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق اوعرضاً لها كالكيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر في فعله للسخونة في جسم آخر .

ثم قال : «نفى النظر في انه (تعالى) واحد حقيقي كما قصدوه، اذ ذهبوا الى انه (تعالى) وجود بحت بسيط برىء عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا ، لكنهم قالوا : «انه

→ ولو كان المراد غير ذلك وانما عبر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوز والتشبيه كانت المقدمتان دائرتين لاتنفعان شيئا . وكان يكفيه ان يقال . والملائمة هي الاتحاد في الحقيقة، ثم قوله : «الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة» (انتهى) يزيد البيان ابهاما، اذ المراد به ان كان جعل الاصطلاح على تسمية الاتحاد في الوصف مماثلة والاتحاد في الذات مشابهة لم ينفع ذلك في البرهان شيئا وان كان غير ذلك كان كون الملائمة مشابهة ممنوعا .

والاولى ان يقال في تقرير البرهان : ان العلة المقتضية يجب ان يكون بينه وبين معلولها مناسبة ذاتية وارتباط خاص يرتبط بوجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط الذاتي بين الوجودين يقتضى ـ بنوع من الوحدة ـ السنخية بينهما بحيث لايفترقان الا بالشدة والضعف فلو صدر عن الواحد الحقيقي البسيط اثنان فاما بجهة واحدة اوبجهتين . لاسبيل الى الاول لاستلزامه صيرورة ذلك الواحد اثنين وهو واحد هذا خلف . ولاسبيل الى الثاني لاستلزامه كون العلة مركبة غير بسيطة هذا خلف ـ طمهـ

علم باعتبار . قدرة من جهة ارادة من حيثية ، عاقل من وجه ، معقول من وجه» و اذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان يكون منشئاً لصدور امور متعددة فلم يتفرع حينئذ ماذهبوا اليه من انه (تعالى) لما كان واحداً حقيقياً لم يصدر عنه الأمر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولي والصورة واحتياج الهيولي الى الصورة، فلا يكون معلولا اولا والصورة ايضاً تحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولي فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع ، وكذلك المجرد ليس نفساً لانها مع البدن وتحدث بحدوثه، فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب به .

اقول : من زعم ان اتصافه (تعالى) بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات ووجوه و اعتبارات حتى لايكون واحداً من جميع الجهات والحيثيات فلايخلص توحيده عن الاشراك «موذبالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هي بعينها - اذا حققتها - حيثية الصفة الاخرى فعلمه (تعالى) بعينه قدرته ، وقدرته (تعالى) بعينها ارادته ذاتاً واعتباراً، وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتاً واعتباراً كما صرح به «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه بهذه العبارة : «كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني .

وان قلت العاقلية مضائفة للمعقولية والمتضائفان لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل ، فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء (١) واحد من الجهة الواحدة .

قلت ليس الامر كما زعمت فانه لم يقم (٢) على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى

---

(١) فيه ان المجتمعين هناك هما وصفا العاقل والمعقول ولااضافة بينهما واما هي نسبة بسيطة غير متكررة ، واللتان بينهما النسبة المتكررة بالاعتبار - وهما العاقلية والمعقولية - فهما اعتباران عقليان غير خارجيين - ط مد.

(٢) كفى برهانا على ذلك كون المتضائفين من غير تقييد احد الاقسام الاربعة الخارجة من تقسيم المتقابلين - ط مد.

الاضافة وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد (١) لايستلزم تقابلهما في الوجود ولاتغايرهما في الحيثية ثم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها ممايقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك و التحرك و كالابوة والبنوة و التقدم و التأخر و العظم و الصغر و العلو و السفل لاان كل اضافة يوجب ذلك .

فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان حد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبما رأوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ماهو التحقيق » .

ثم قال: « اقول : على ان في دليلهم هذا ايضاً نظر من وجوه . منها ان الصورة عندهم جزء من علة وجود الهيولى الى البتة على مايشير اليه تلويحاً منهم ويلوح اليه اشاراتهم فهي في الوجود متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدء اولا معنى الصورة(٢) وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ماذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر . ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بيّن ولامبيّن ، فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به اوغير ذلك انتهى قوله بعبارته .

اقول: كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحاً كما نظر اليه في مباحث التلازم بينهما ، لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى ،

---

(١) فيه ان حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لاتعقل الا مع تعقل الماهية الاخرى المعقولة بها على نحو تكرر النسبة ، وهو يستلزم التغاير والتقابل اذلامعنى لكون وجود واحد بعينه وجوداً لماهيتين متمايزتين ، نعم يمكن ان يفرق بينهما اذا كانت الاضافة بين ماهيتين حقيقيتين او بين مفهومين اعتباريين فلاتغفل ــ طمد .

(٢) اعدادتها لامن حيث احتفافها بالغرائب ــ مرقمه .

وماعرف ان الصورة بأى وجوداً يتحيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها ، والالماشرع في تسويغ هذا الاحتمال ودرى انه امر محال فان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي تفتقر في تحصّلها الوجودى وتشخصها (١) الجزئى الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لاتوجد الا في الهيولى المنفعلة دائماً على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد، فلايمكن ان يكون الصور الجسمانية اوالطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها(٢) في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة، وذلك لان وجودها لايخلو عن تناه وتشكل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور .

---

(١) اراد انه لابد ان يكون نفس تلك الصورة المطلقة التي هي جزء علة مفتقرة بوجه غير ذاك الى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما ويؤدى التركيب الى وحدة ما، وذلك لانه ليس المراد بصورة مامفهومها الكلي ولاالفرد المنتشر منها كما هولازم كلام هذا القائل ، بل الكلي الطبيعي من الجسمية والنوعية ، و الطبيعي موجود بوجود اشخاصه لابوجود عليحدة الاان اعتبار وجود الطبيعي غيراعتبار وجود فرده ، وهما بوجه كالان السيال والزمان فذاتها بماهي مرسلة محتاج اليها للهيولى في الجملة وبما هي متشخصة ومتخصصة (اى متناهية ومتشكلة وبالجملة ملحوقة للواحق المادة من الانفصال والاتصال) محتاجة الى الهيولى ، لان الانفعال شأن الهيولى ولئلا يلزم التخصيص بلامخصص.

فاذا كانت الصورة معلولا اولا والمعلول لابدله من وجود فضلا عن كونه علة لمادونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بعينه وشخصيتها لاتتم الابالهيولى ولواحقها لزم صدور الكثير عن الواحد بل كثرة جمة اشار اليها بقوله «وهذا انما ينضبط بحركة وزمان الخ» لانها لابدان تكون في درجه وجودها وايضا الصورة محتاجة الى الهيولى في البقاء لانها محفوظة بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والانفصالات وهي من لواحق الهيولى - ن قده .

(٢) في بعض النسخ «وان كان وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان» ومعناه حينئذ ان وجودها العلمي وكينونتها العقلية غير محتاجة الى الهيولى لكن لاتلازم بينهما فلابأس بعدم الحاجة رأساً لها واليها حينئذ - ن قده.

وهي اما داخلة في قوام شخصيتها اومن الامارات و اللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهويّة الشخصية لها ، وكل واحد من تلك الامور لايمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها والالكات جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية و المقدارية و الوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عدد لك الكل ولاجزء ، واللازم ضروري الاستحالة ، فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها ؟ مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريباً او بعيدا اوشرطاً اوجزءاً اوآلة لابد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه.

و اما الذي قرروه (١) في مبحث التلازم : ان الصورة شريكة علة الهيولى، فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز التبدل والتعاقب ، وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات .

على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية، فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى، فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة قبلية بعدية وجهة انفعالية حدوثية لايمكن ان يكون سبباً لوجود ما يفتقر

(١) ماذكره اولا كان تحقيق التلازم، والان بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة ما هي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا، مع انها متجددة بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم ؟ على ان معنى الشركة لعلة الهيولى ليس الا ان المؤثر الحقيقي في الهيولى وان كان هو المقلى الا ان فيضه يمر على الصورة اولا وعلى الهيولى ثانياً فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا اولا للواجب تعالى ومصدرا لصدور ما بعده -رفيعه

اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعاً في عالم الحركات والاستعدادات التي لايمكن حصولها الا باسباب كثيرة و علل ذاتية و عرضية.

وايضا لوفرض ان الذي صدر من الواحد هو الصورة وتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة ، فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يكون بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان .

ثم قوله: «على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة، واستناد هيولى العناصر الى العاشر» .

اقول: الخلط فيه ظاهر(١) لان قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايضاً بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل، فان في الاول صدر الفلك ـ وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة ـ عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل ، اووجود وماهية ، اوكمال وجودي ونقص عدمي، اوغنى وفقر فقد صدر مركب من مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة، والوحدة بالعكس، و هكذا الامر في كل مفيض ومستفيض، فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب .

وفي الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة(٢) الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت تهيئوا واستعداد آخر صورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فههنا، ـ بالحقيقة

---

(١) لعله جعل المقايسة والتشبيه في كلام المعترض لصدور الصورة عن المبدء بجعل قوله «على ما ذهبوا الخ» متعلقا بقوله «فليجز ان يصدر الخ» و لك ان تجعله متعلقا بقوله «ويتوسطها الخ» والمقايسة ، لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شيء مما اورده كما لايخفى ـ منه .

(٢) اي المطلقة من الحركة المستديرة الفلكية كما انه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة المتنوعة بل الصور المتنوعة العنصرية ـ منه.

الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد منهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي هو قبل كل كثرة ولا يكون معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة أشياء .

واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضاً فاسد لان نسبة النفس هي عينها نحو وجودها وليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة ، وليس الامر فيها كما هو المشهور ـ من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ـ لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق ومن لايمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية(١) فلو كانت علة للبدن فالابدان تكون متقدمة عليه وهو محال كما بيناه .

وايضاً على طريقة الحكمة المتعارفة تقول: النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله الى المادة فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفساً ، فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس ، اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل تسبب المادة بوصفها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية (٢) في انه لايمكن صدور

---

(١) على مذهبه من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في اول المراتب طبع يتحرك جوهراً حتى يتصل اتصالا بلا تكمم وتكيف بمقام التروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان ـ منه.

(٢) هي ان كل قوة مادية مطلقاً وجودها وجود وضعي فايجاد وضعي ، لما ذكره من الايجاد متقوم بالوجود والوضع لايتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذي هو الهيولي اذ لا وضع لها بالذات ـ منه.

مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية اوصورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود اوفى الفعل والايجاد . فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفساً فلكية صدر بسببها فلك من الافلاك .

على ان باقى الافلاك ان كانت فى مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معاً وان لم يكن فهو اما حاوفيلزم امكان الخلاء وان كان محوياً يلزم صدور ماهو فى مكان اعلى قبل تجدده(١) او بعد تجدده (٢) فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام .

الفصل (٧)

فى قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق

قاعدة اخرى هى قاعدة امكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم فى مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان يكون الممكن الاشرف منه قدوجد قبله وهذا اصل شريف برهانى عظيم جدواه ، كريم مؤداه ،كثير فوائده ، متوفر منافعه ، جليل خيراته وبركاته ، وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين ومعيدهم صنعة الفلسفة فى «اثولوجيا» كثيراً وفى كتاب «السماء والعالم» حيث قال -كما هو المنقول عنه - يجب ان يعتقد فى العلويات ماهو اكرم وكذا «الشيخ الرئيس» فى «الشفاء» و«التعليقات» وعليه بنى فى سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتى البدو والعود ، واممن فى تاسيسه «الشيخ الاشراقى» امعاناً شديداً فى جميع كتبه «كالمطارحات» و«التلويحات»

---

(١) اذا المحدد الجهات هو الحاوى على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوى ومرسانه فى مكان عال فوقع التجدد فى الفلك المحوى ولا تحديد من حاو - ره قده.

(٢) اى بالخلاء لوجاز اذا لمفروض انه محوى هنا خلاء حاوله . وليكون مكان للفلك الحاوى بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الاكبر بالاصغر - ره قده.

وكتابه المسمى «حكمة الاشراق» حتى في مختصراته «كالالواح العمادية» و«الهياكل النورية» والفارسي المسمى «بيرتو نامه» والاخر المسمى «يزدان بخش» قد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية (١-٢) ارباب الانواع وغير ذلك وقد «محمد الشهرزوري» المورخ للحكماء في كتاب «الشجرة الالهية» في تحريرها وشرحها شرحاً مستوفاً فنقول في بيانه (٣) على محاذاة ماوجدنا في كتب الشيخ الاشراقي » . «ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري (جل ذكره) فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله ، والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة

---

(١) لان يقال المجرد المحض اشرف من المجرد المتعلق وبعبارة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان الثاني موجودا فليكن الاول موجودا قبله و بهذا يقال الانواع الطبيعية في عالمنا موجود وهي أدنى واخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجودة قبلها ــ م.ط.ه .

(٢) تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث الماهية ــ ط.م.ه

(٣) يمكن ان يبرهن عليه بطريق آخر اسد واخصر ولنمهد له مقدمة هي ان كون الوجود حقيقة اصيلة مشككة مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والقوة والشرف والخسة ، ووقوع العلية والمعلولية في الممكنات ، وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين في الوجود ولامحالة تختص واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ماهو اشرف وماهو اخس ، ثم ان مرجوع وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة الفياضة الى الوجود الرابط الذى لايستقل في نفسه بوجه دون ان يتقوم بوجود نفسي هو المقوم له يوجب كون المراتب بحيث كل مرتبة ذاتية منها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة بوجه متوسطها ، فلو فرضناها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقومة بمافوقها لاغير ، و المتوسطة وجودا نفسيا مقوما لمادونها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة به ، و العالية وجودا نفسيا متقومة لمادونها مطلقا . اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : لو تحقق ماهو اخس ولم يتحقق ماهو اشرف قبله سواء تحقق معه او بعده اولم يتحقق اصلا لزم تحقق مافرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف ــ ط.م.ه.

واحدة من جهة واحدة شيئاً (١) احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال وأما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علّته واما ان لم يجز صدور الاشرف لامع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المعروض مع انه ممكن و الممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته فوجدت موجبة والا لم يكن ممكناً وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس صادراً عن الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات ، فبالضرورة وجوده (٢) لكونه ممكناً ولم يكن علته واجب الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه مرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر ، وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعياً بامكانه مبدعاً يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه ، و ذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة .

و « شارح حكمة الا شراق » قد قرر هذا البرهان هكذا : « لو وجد الممكن الاخسّ ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدار او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود

---

(١) هذا انما يجري في الصادر الاول واما ما بعده من العلل المتوسطة التي هي اشرف مما دونها فلا يستحيل صدور اكثر من واحد من عللها لتقرر جهات كثيرة فيها ــ ط مد.

(٢) وههنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده الى وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه او وجود مانع مباهر في مرتبته من الشر هو الضمة مع فرض كون الواجب (تعالى) هو العلة له كما اعترف به المصنف (ره) فيما سيجيء من كلامه في منع جريان القاعدة في عالم المادة لكن يندفع الاحتمالان بان البناء على جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولا تضاد ولا تمانع هناك ــ ط مد .

الاخس انكان بواسطته (١) لزم الاول وانكان بغيرواسطة ـ وجازصدور الا شرف عن الواجب ـ لزم الثاني ، وانجاز عن معلوله لزم الثالث ، وان لم يجزعنهما لزمالرابع ، واذا بطلت الاقسام كلها على تقديروجود الاخس مععدموجود الاشرف قبلبالذاتفذلك التقديرباطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهي قاعدة امكان الاشرف ، واذلا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف منمراتب العلل والمعلولات منغيران يصدر عن الاخس الاشرف بل العكس منذلك الى آخرالمراتب» انتهىكلام هذا الشارح بالفظه .

تنبيهعرشي : المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استعمالها في متحدى الماهية الشريف و الخسيس دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون والابداعيّات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لايتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقتهالمشتركة يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعاً او في عوارضها بامور

---

(١) وجه هذاالاشتراط امران: **احدهما** انالخسيس لابد انيكون منسنخ الشريف كمان النور الضعيف ناقص منالنورالقوى وهذا كماله ، لاانالبياض مثلاضعيف اوناقص من النور ، والبياض الشديدكمال البياض الضعيف ، والحرارة الشديدة للضعيفة وقسعليه .
وثانيهما انيسهل اثباتامكان الاشرف ، لانهاذاكان ماهيته عين ماهية الاخسوقد وقعت ولميلزم منهمحال وضح امكانه بخلاف ماذاكان ماهيته مباينة ـ نقده.

(٢) اذ الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك ماله عرض بحسب المراتب المتفصلة وراءماللكل مرتبة منالعرض الافرادى ، فالماهيات المنتزعة منالمراتب متخالفة نوعا والماهية المنتزعة منالعرض الافرادى متخالفة شخصا.

انقلت : اذاكان تكثر الماهيات بتكثر الوجود وقدقالوا . انتكثر الوجودبتكثر الموضوعات اىالماهيات . **قلت:**الوجودات واسطة فيالتكثر للماهيات واماتكثرالماهيات لتكثرالوجودات فواسطة فيالاثبات ـ ن قده .

خارجة يتكثر بها افراد ماهية واحدة شخصاً ـ والثاني لا يكون الا في عالم الحركات و الاستعدادات ـ فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية ، لان اتحادهما في طبيعة الوجود ـ وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة ـ يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره .

واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف واكمل له ، وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم ، وذلك لان (١) القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة ، فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيراً مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ، فهي ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف

---

(١) محصله ان البرهان السابق انما يجري فيما كان الاشرف علة للاخس ولم يكن هناك مانع يمنع وذلك انما يجري فيما وراء عالم الكون واما فيه فلاعلية للاشرف بالنسبة الى الاخس ويمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعدة و العبارة ـ كما ترى ـ لا تخلو من مسامحة فان المحتوم الذي ذكره انما يجري في الامور الجسمانية الكائنة الفاسدة واما الاجرام العلوية التي يرون دوام وجودها وتنزهها عن الكون و الفساد فلا مانع من جريان القاعدة فيها لكن قوله «ان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الخ» لا يشملها لكونها متحركة بجواهرها غير ثابتة في وجوداتها ـ ط مد.

لمبادىء اسماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها و مغاربها فاذن يجوز ان يعطي الشيء الواحد امراً شريفا تارة وخسيساً اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له .

واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير، فلا يختلف الامور هناك الا لاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات الفاعل ، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين مايطّرد فيه امكان الاشرف وبين ما لايطرد واندفع السؤال .

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة و ان امكن ان يكون متقدماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الاعداد (كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، والعنصر على الجماد) لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الايجاد، وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والمحنة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مرّ سابقاً ان ما بالفعل متقدم (ابداً) على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائماً على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان، والجزئي متقدم على الكلي و الفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع و الصورة على المادة، والوحدة على الكثرة، والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر، والصدق على الكذب .

شك و تحقيق . ان على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً (٢) وعنوان

---

(١) اشارة الى امكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضرورية للاشياء ، فانها متقدمة لذوات الغايات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ماذكره ان القاعدة تجري عنده اولا في العقل الاول وكل عقل من العقول الطولية، وثانيا من العقول العرضية التي هي ارباب الانواع ، وثالثا في الاشباح المثالية ، ورابعا في الاجرام الفلكية ، وخامسا في الغايات الوجودية الشريفة الضرورية ــ طمه .

(٢) وصف البحث بالقوة والشك بالعريضة من جانب العلامة الدواني والاصل طريقة نفسه فالامر هين ــ مرغده.

في نظم البرهان خلطاً (١) بين الامتناع والامكان بالذات ، وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجايز ان يكون ماهو ممتنع بالذات ممكناً بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجايز ايضاً كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكناً لابه بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس (٢) الى الممكن الاشرف المستدعي اياها .

قال « العلامة الدواني » في « شرحه للهياكل » - بعد تحرير البرهان بصورته و مادته - انه يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ، وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته (وهي انتفاء الواجب) مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظراً الى ذات المعلول ، بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته و انتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند .

قال ويمكن ان يقرر هكذا: ماليس موجوداً قبل الموجود الممكن ليس ممكناً اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا : «ماهو ممكن اشرف فهو موجود قبله» بيان الاول انه لو كان ممكناً اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا

---

(١) اما بين الامكانين فلان امكان المعلول لا يستدعي ازيد من امكان علته بالقياس اليه لا امكانه في ذاته لذاته . واما بين الامتناعين فلان امتناع العلة بالذات لا يستلزم امتناعه بالقياس الى معلولها بل يجامع امكانه بالقياس . فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات وليس لها الامتناع بالقياس الى الممكن الاشرف و ايضاً هي ممتنعة بالذات وليس لها الامكان بالذات لكن لها الامكان بالقياس الى الممكن الاشرف. كل ذلك للتصدا الباحث والشاك ولما كان الامتناع بالقياس اعم من الامتناع بالغير امكن ان يعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير والامتناع بالذات كما في آخر كلام العلامة الدواني من قوله «والتحقيق انه» الخ» - من قدسه.

(٢) كما في المتنعين بالذات حيث لا علاقة بينهما فامتناع كل منهما بالذات لا يصادم امكانه بالقياس الى الاخر - من قدسه.

وسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد، او بواسطة وتنحصر في الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول ، واللازمان محالان وما يلزمه على تقدير وجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا .

وفيه ايضاً مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف (١) مايشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكره انتهى قوله بالفاظه

اقول في حله : ان الامكانات ـ كما علمت من طريقتنا ـ تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها، فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود ضربا من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كما مر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم ، فالماهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره، فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستند الى واجب الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات ، فان ذلك من مجازفات الوهم .

(١) الى قوله «وايضا نقول» ليس المراد ان الممكن الاشرف لا وجود له عند الوجود فلا ماهية له فلا امكان له ليرد عليه اولا انه منقوض بالممكنات التي لا وجود لها في الخارج كالعنقاء ان لها امكانا وانه يكفي فيه وجودها الذهني . وثانيا انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفة امكانه وماهيته اذ ما لم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانات تابعة للماهيات وهي للموجودات ، والوجودات تابعة للوجوب الذاتي بل ظهور له والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكنا ؟ والحال انه يلزم ان يكون قابلا للوجود من الجهة الاشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية مرفيتو مثل ان يقال مريد ممكن الوجود ، لانه جائز ان يقبل الوجود من شريك الباري ـ عفي عنه .

وايضاً نقول من طريق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم عن ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال و فضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية (٢) يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف.

فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطاً كما علم من برهان التوحيد، فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موجوداً فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء، فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لانه وراء ما لا يتناهى قوة في التأثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها، فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي جهة من جهات الشدة

---

(١) ان قلت: كيف ينفي الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة الاشرف مما عليه الواجب تعالى.

قلت: مقصوده نفي امتناع جهة كمالية يستدعيها ممكن واقعي لا مفروض كما يقوله المورد عنه تعالى، لانه الغني المغني، والصمد الذي يملك حوائج السائلين بادي بقوله (ره) «فكل كمال يستدعي ممكن بالذات الخ» فالمورد فرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصية وجهة اشرف في الواجب وانها ليست فيه وهذا محال فاحش. وبطريق آخر نقول. كل جهة كمالية يفرض انها تمتنع عليه فاذا دققت النظر فهي فيه بالوجوب مثل قولهم «صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو، لا غيره» — من قدسه.

(٢) احتراز عن الجهات العدمية والحدود والنقائص، فانها ممتنعة عليه وترجع الى سلب السلب وهو الاثبات — من قدسه.

والعدة والمدة لاتكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة اولايكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي ، لما مرّ من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته (تعالى) ليس الا على وجه الضرورة الذاتية الاولية .

واذا اتضح هذا فقدانكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ، ولااشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا ، ثم الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق و التدقيق ليس صحيح في نفسه و الاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم .. الممكن لايستلزم محالا ، بامكان عدم المعلول الاول و استلزامه لعدم الواجب لايندفع بما ذكره ، فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لايكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية عليّة ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه ، فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولاالبرهان المذكور منقدح بما صوره .

واما : حل الاشكال فقد مرّ بيانه منا موافقاً لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحوا من الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة في ذاتها ولاعلاقه ولاارتباط بين الماهية وبين العلة وجوداً ولاعدماً فامكانها لايستلزم شيئاً من وجود العلة و عدمها اذلو استلزمت في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لاغير ولايمكن فيه فرض اللاوجود لانه عرض النقيضين مواطاة و اشتقاقاً جميعاً لما مرّ ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب - هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية (١) فتفطن .

---

(١) اذ لو كانت فيه جهة الامكان وهو عدم لاستوت نسبته الى الوجود والعدم وهو محال ولو كانت فيه جهة الوجوب الذاتي لاجتمع الوجوب الذاتي والامتناع الغيري وهو ايضا محال

اشكال فكرى وانحلال نورى

انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة امكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف في اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين ، وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق و هي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كمامر مراراً .

فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين واقعين في سلسلتي العلية والمعلولية افراد بلانهاية وكذا بين نور الانوار و المعلول الأول يجب ان يوجد آحاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه (تعالى) و بين سائر الانوار الصرفة و الوجودات المحضة ، وذلك لانه مامن مرتبة من الشدة الاويتصور (١) بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها ، فقاعدة امكان الأشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لامحالة وكذا تجري و تحكم بوجود مرتبة بينها و بين كل من الطرفين و هكذا الى مالانهاية له ، فيكون بين كل عقل وعقل ونور و نور وجود عقول و انوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتياً و هو ممتنع على انها محصورين بين حاصرين ، بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية .

ولو كانت فيه جهة الامتناع الذاتي لاجتمع الذاتي والغيري من الامتناع وقد تقدم بيان استحالته في مبحث الجهات ، هذا . ونظير البيان جار في الوجود الواجب بالغير

وقد تبين بذلك ان كلا من الوجود والعدم لما ان يكون واجبا بالذات اوواجبا بالغير وان الذى تجتمع فيه جهتان ــ نفسية و غيرية ــ هي الماهية تجتمع فيها الامكان الذاتي مع الوجوب اوالامتناع بالغير ــ ط مد.

(١) سيما وقد حقق ان الشرف والخسة من الامور النسبية التي كل منها بالنسبة الى ما فوقها ادون وبالنسبة الى ما تحتها اعلى ــ ن قده .

وهذا الاشكال عاصر صعب على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نوّر الله قلبي وهداني ربي الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي، فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك اني نظرت الى نفسي فوجدتها انيّة صرفة لا يدخل فيها جسم ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضاً يدخل فيها امر عدمي ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لاتغرب عن ذاتي ابداً كما اسماه «صاحب التلويحات» «عن الفيلسوف المعلم للمشائين» في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيّتي غير محدودة بحد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات، مرادهم ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان .

كيف؟! والمستعمل للآلة الجزئية في أمر جزئي محسوس لابدّ ان يدركها لامحالة و الا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانية مباشر الذات الا انه صار بقوته ومادته وبدنه وجسده عضواً من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس .

فاذن النفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد طبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل و مقام في عالم المثال و مقام في عالم الطبيعة وكلّ واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضاً متفاوت الدرجات قوة وضعفاً وكمالاً ونقصاً فحس يكون اقوى اشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع، وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثيل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول اولى بهذا الحال على هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجمعية المطوية فيها مراتب و حدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالی (۱) اعلاه واشدها هومايلى ادون‌مراتب ماهو فوقه وادناها وانقصه هو مايليه اعلى‌مراتب ماهو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع .

وان سئلت عن الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضاً كلها من المراتب الالهية و الشئون الصمدية و المرادفات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذوالعرش واما تعددهالاجل تعددآ ثارها من الافلاك وغيرهامن انواع البسائطوالمركبات فذلك‌لايقدح في وحدتها في‌الوجود بل‌انما يوجب ذلك‌كثرة الجهات والحيثيات‌فيها باعتبارالشدة والضعف و العلوّ والدنوّ و الكمال و النقص فتعمل بالاشرف الاشرف من الطبائع و بالاخس الاخس منها و بالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى ومايتلوه، وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى ومايعلوها وكذاقدمهاودوامها ببقاء الله (تعالى) لاينافي حدوث العالم وغيرماسوى‌الله حدوثاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع العالى عن الجدل‌كما ستوضحه ايضاً فيما بعد اشدايضاح.

وذلك لمااشرنا اليه مراراًانها من حيث ذاتهامن‌لوازم الاحدية والشئون الالهية

---

(۱) فلاتعدد ولاآحاد معدودة متناهية فضلا عن‌كونها غير متناهية ، فضلا عن‌اجتماعها وترتيبها ، بل‌مراتب مفروضة لموجودواحدمفارق محض هوعقل الكل كمااته علم‌الله‌وقدرةالله ومظهرالله الاعظم بل‌ظهوره الاتم . ونظير هذاالسؤال والجواب مافي مسئلة اخرى يقول‌بها المصنف (ره) هي‌ان في‌ترقيات المواد وفي‌الانقلابات لابدان يكون برزخ بين صورة وصورة كالبخاربين الماء والهواء ، وكالطحلب بين‌الجماد والنبات، وكالامنتج بين‌النبات‌والحيوان وكالمسوخات‌بين‌الحيوان والانسان، وكالصورة المثالية بين‌الروح الامرى والروح‌البخارى والدم المعتدل بين‌الروح البخارى والبدن الطبيعى ، فيردالسؤال‌انه‌يلزم برازخ وامورغير متناهية لاستدعاء ذلك برزخاً آخربين ذلك البرزخ والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب‌متصلة واحدةوالبرازخ غيرمفصولة عن‌الاطراف كالاطراف كل‌واحد منها عن‌الاخر والكل شيء واحد ذومراتب ـ منه .

وهی لوامع وجهه (تعالی) وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى مايصدرعنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهی حادثة من هذه الجهة متجددة، لان المتقدم المعلول فی الوجود من جهة ماهی علّة له فلامحالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ، ونحو ارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفّق له من ذوی الابصار

تبصرة مشرقية

اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين: احديهما واجب الوجود وهو الغاية فی الشرف لانه غيرمتناهی الشدة فی الكمال وغيرمتناهی القوة فی الفعل . والاخرى الهيولی الاولی وهی الغاية فی الخسّة لانها غيرمتناهية القصور عن الكمال وغيرمتناهی الامكان والقوة فی الانفعال ولايتنزل الوجود اليها ما لم يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود فی الاستكمالات الى التقرّب الى الله (تعالى) مالم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله (تعالى) على الترتيب الصعودی.

فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان ـ كما اشرنا اليه سابقاً و سيتضح لك ايضاً لاحقا زيادة ايضاح انشاء الله ـ ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امكان الاشرف يمكن اثبات كثيرمنها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة امكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه « معلّم الفلاسفة » فی كتاب «اثولوجيا» فی كثيرمن المواضع .

منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر حدان ثبت ان لكل منها مديراً عقلياً وصورة مثالية (١) فی عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً نباتية ولها ايضاً حيوة

---

(١) ای فی السلسلة النزولية بقاعدة امكان الاشرف وغيرها: فيثبت لها بقاعدة امكان الاخس نفساً لئلايكون وصولها الى تلك الغاية العقلية (ای المدبر العقلی) كالطفرة فيجب وجود الممكن الاخس فی الصعود قبل الممكن الاشرف الذی هو العقل. والمراد بالنفس للبسائط الصور المثالية لها اوبالقوة النباتية ماهی الشبيهة بها اذ معلوم ان القوة النباتية للمركبات ، وبالحيوة ــــ

نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ (١) .

ومنها ان جسمانية مباشرة للحركة مدّ النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي هو من قبيل الاعراض .

ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها ، وليست هذه القوى اعراضاً كما هو المشهور (٢) بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله .

الفصل (٨)

في نتيجة ماقدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول

فنقول ذاته جلّت كبرياؤه في غاية الكمال و الفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة ، فاوّل ما يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصعو عن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها ، وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد تشوب فيها ضربان من العدم ،

احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج ، لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيباً خارجياً ولا ذهنياً الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلّل العقل كل

←النفسانية والقوة الخيالية و ان الدار الاخرة لهي الحيوان وانها عين العلم والشعور والعلم الاول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنف (ره) اراد اثبات امور حقه على رأيه وفروع دقيقه واما اثبات امور اتفاقية وفروع جلية من قاعدة امكان الاخس مثلا انا اذا علمنا ان لحيوان باصرة علمنا ان له مشاعر اخرى لانها أخس وادون منها وكذا في كل ما النسبة الى ما دونه وكذا اذا اعتقدنا ان له مدركة ادعنا بالقاعدة ان له محركة قبل تلك المدركة او اعتقدنا ان له شوقية اعتقدنا ان العاملة قبل تلك وقس عليه نظائره - منه.

(١) هذا من الفروع الاتفاقية - منه.

(٢) اذلا تنقلب نفسها التي هي قريب من عالم الامر - منه .

موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدوداً بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو موجود ، فذاتها كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم ، وكمال ونقص ، وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وماهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال و ظلمته مقهورة تحت شروق النور ، وامكانه مطوى في الوجوب و ماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولاماهية بل في اعتبار من الاعتبارات العقلية .

وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل ، فان النفس ابتداء نشأتها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل و هو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا لانفساً ففيها نوعان من العدم ، فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضاً ان يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد ، لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعاً ، ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه : الوجهان المذكوران في النفس ، الوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها ، والوجود سبب لعدمها و العدم الاول هو قوة وجودها ، والعدم الثاني عنه هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها (١) تقدم بالطبع ، وتأخر الثاني عنها تاخر بالذات (٢)

(١) يريد كون المادة سبباً لتشخص الصورة وكون الصورة شريكة الفاعل لوجود المادة و العدمان الحاملان بالطبيعة ـ و هي متحركة الجوهر ـ هما القوة السابقة و الفعلية اللاحقة . ـ طه مدظله .

(٢) انما كان هذا التأخر بالذات مع انه ايضاً بالطبع حيث ان تقدم الصورة على المادة تقدم العلة الناقصة لا التامة حتى تكون بالذات اى بالعلية ـ لانه وان كان بالطبع في الموضعين اذ كلاهما تقدم العلة الناقصة ـ الا انهما بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدم المعد على المعدله ، وهو كالتقدم الزماني حيث لا يجتمعان ، اذ الاستعداد لايجامع فعلية المستعد له بخلاف تقدم الصورة على المادة فانها شريكة الفاعل وهي فاعل ناقص لها والمادة تجامعها لانه تكون قبل ، ومع وبعد ، واما كانت المادة عدماً لانها قوة الشيء وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء ـ ن قده .

فذاتها في كل حين محفوفة بالعدمين (١) لانها تدريجية الحصول وجوداً وبقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة انها ـ اعني النفس الكلية الفلكية ـ مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية ، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان ، احديهما تجردية عقلية باقية. والاخرى تعليقية تدبيرية متبدلة، واما الطبيعة فانما هي عين (٣) الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري ، و ظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لايمكن ان يكون اول الصوادر .

و تلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم (٤) اللازم للقصور الامكاني و الثاني هو فقد الكمال المنتظر ، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت و زمن و الرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة و الامكان الاستعدادي المحض .

و قيل الفرق بينها و بين العدم الذي هو احد الاسباب الثلاثة (٥) للكائنات

---

(١) الظاهر في التفريع ان يقال «فذاتها مصحوبة العدمين» وهما القوة والمادة، لكن قال هكذا ، لان العدمين ـ الماضي والاتي ـ منبعهما القوة والمادة ـ عفي عنه .

(٢) مدار عدم عروض العدمين ـ الماضي والاتي ـ بالنفس كما في المفارقات بان العروض في النفس باعتبار الفعل لا الذات ، بخلافه في المفارقات ـ عفي عنه.

(٣) وهي وان كانت ثابتة بالنظر الى حركاتها التوسطية لكنها مشتركة بينها و بين النفس ـ طمعظله .

(٤) هذا غير العدم التحليلي الذي مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن ماهية الشيء بخلاف هذا وامثاله يذكر هنا هناك وذلك هنا ـ ومثله العدم الذي هو لازم التمادي السيلاني فلم يذكر هناك مع ان الطبع سيال ـ اعتماداً على فهم الفطن من الاجزاء واما العدم اللازم للتعدد المكاني ـ اعني الرابع ـ فهو مخصوص بالصورة المقدارية لانها القابل للابعاد بالذات ـ عفي عنه .

(٥) وعبر ارسطوطها بالرؤس الثلاثة . وعبارة بعضهم : «ان العدم من المبادي» ومرادهم الاستعداد السابق الذي لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائناً حادثاً ـ عفي عنه .

مع السببين الآخرين ـ وهما الصورة والهيولى ـ ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض.

و معنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتحد الهوية والذات وان كان متحداً مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى مابعده من المتحدات بالتبع و ليست قوة بالقياس الى ماتصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض، فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لابد ان تكون قوة لشيء موجود بالفعل، فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء (٢) اوقوة للشيء اوقوة بالشيء موجودة متناولة، او به.

واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة، وهو اشد تأخراً عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضرباً من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للبارى (جل ذكره) عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه (تعالى) عرض موضوعه ذاته (تعالى) فاذن اول مايوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعاً، فلا يكون الا عقلاً محضاً لانتفاء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم، والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس.

---

(١) وهو مادته الموجودة قبل الصورة الحاملة لاستعدادها ـ منه قده.

(٢) كهيولى النطفة مثلا، فان القوة منها وفيها وعنها، اوقوة للشيء كجسم النطفة اوقوة بالشيء كالصورة النوعية المنوية، فان المستعد شيء ومابه الاستعداد شيء، ومابه الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له، ولولاه لم يتخصص الاستعداد، وهو متقدم، وبتقدمه تقدم الاستعداد فيمابه للانسانية كمامر، ومابه للفرخية الصورة البيضية، وللنبات الصورة البذرية وقس عليها ماعداها ـ منه قده.

(٣) اي بحسب الفعلية ـ منه قده.

تبصرة تفصيلية

المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسى المتوسط فى الشرف والعلوّ بينه (تعالى) وبين عالم الخلق، الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة (١).

الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين (سلام الله عليهم وعليه وعلى آله اجمعين) بقوله: «اول ماخلق الله العقل» وقوله: «اول ماخلق الله القلم» لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام، كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام، وقوله: «اول ماخلق الله نورى» وقوله: «خلقت انا وعلى من نور واحد». (٢)

والثانى من منهج امتناع الكثير عن الواحد (٣) فبالضرورة يجب ان يكون اقرب

---

(١) بعضها يثبت العقل الاول كالوجهين: الثالث والرابع. وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقى. ـ مدظله.

(٢) وجه الدلالة فى الحديثين ان المراد بالنور فيهما: النور الحقيقى وهو العقل و روحانيته هى بالعقل الكلى لا الجزئى. و فى اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف!! ومطلق العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذى هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم.

والنقليات كثيرة: منها ما فى الغرر والدرر سئل (ع) عن العالم العلوى فقال (ع) «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد، تجلى لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، والقى فى هويتها مثاله واظهر عنها افعاله». منها حديث كميل عن على (ع) فانه بعد ماقسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدءها ومنتهاها قال (ع): «والعقل وسط الكل». ومعلوم ان العقل الذى هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلى لا الجزئى. ومنها حديث الاعرابى عن على (ع) فانه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل: النفس الالهية الملكوتية الكلية قال (ع): «قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل، الى ان قال: والعقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب». وهذا كما ترى نص فى المطلوب ـ مدظله.

(٣) و هو الذى ذكره من اول الفصل الى التبصرة والمنظور من اعادته احمالا تعديد الادلة واستيفائها والاحاطة بجميعها ـ مدظله.

الاشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة منزلة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ماعداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لامحالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة ، وكماله وهو النفس فضلاً عن العرض .

الثالث من سبيل امكان الاشرف ولاشبهة في ان العقل (١) اشرف من سائر الممكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه ، والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لامحالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس ، فالموجود الاول عنه (سبحانه) وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية ، واشدّها قوة ، واكملها هوية وابعدها عن النقيصة والقصور ، واقربها الى مبدء المبادي وغاية الغايات .

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها ، والفعل التام وفعله ، فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل مايتصور من المناسبات بالقياس الى اىّ ممكن فرض بعده فاذن ان هو الا اكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية بعد نور الانوار .

---

(١) المراد بعطي ما هو ظاهر العبارة : مطلق العقل وهو معنى جنسي تحته انواع العقول التي كل واحد منها نوع منحصر في فرد ، فالحجة انما تتم بمقدمة اخرى مطوية هي ان العقول كثيرة مترتبة شرفاً و ظهر هنا الوجه في الحاجة الى هذه المقدمة الوجه التالي ـ طمدظله .

(٢) الى قوله «نوعية» اشارة الى ماسبق من الشرطى المشهور من استعمال «قاعدة امكان الاشرف» في متحدى الماهية النوعية الشريف والخسيس دون غيره وعند المصنف (ره) كان اتحاد سنخ الوجود كافياً ـ حققه .

الخامس من جهة اخراجها بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في كمالاتها العلمية والعملية ، فان شيئاً من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لايمكن ان يكون ذاته ، والا لكان الامر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه .

وايضاً لوكانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لماكانت بالقوة اصلا وايضاً الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصراً عنه .

فذن النفس العاقلة لاتستطيع ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصورى بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذى هو العقل بالملكة (١) فلابد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق (تعالى) والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئاً من القوة والانفعال والالاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضاً فيتسلسل وهو محال اوينتهى الى مكمل لايكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلاواسطة ، اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض ، فلابد من متوسط عقلي . وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال منه على قابلية النفس و صيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصراً بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار ، و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ماكانت مبصرات بالقوة ، وقوة البصر تتحد بالنور

---

(١) مراده بكون العقل بالملكة استعداداً مع كونه فعلية بالصور البديهية ـ و لذا يطلق عليه الملكة التي تقابل العدم و القوة ـ انه مابه الاستعداد ، و قصر تلازم الاستعداد ومابصر ـ برقمه.

الذي هوالمبصر بالفعل والباصر بالفعل (٣) والمبصر بالفعل ، وبه يكون سائر الامور التي تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل وزانها وزان الماهيات التي تصير معقولة بهذا العقل الذي اتحدت به لا بانفسها، كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد بها .

السادس من طريق الهيولي والصور وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولي الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها و واحد بالهوية الشخصية وهو الجوهر العقلي (٢) المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولي صورة عقبة اياها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم .

السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا، فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتاً احدية من كل وجه كواجب الوجود، ولا ايضاً طبيعة اخرى والا عاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل اوالدور وهما ممتنعان ، فكذا ما يؤدي الى احدهما، ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن و استكمالاتها اللازمة

---

(١) والفرق بينهما بعلاوة ان في احدهما مبالغة لدلالة الصيغة ان احدهما نور نفس القوة، والاخر نور النفس ، هذا في المقيس عليه واما في المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل والاخر نور العقل الفعال . ونور العقل بالفعل هو نور الحدس ونور الفكر ــ مرقده .

(٢) ان قلت : لم لم يكتف بنفس الصور ؛ بلا حاجة للهيولي الى ذلك الجوهر القدسي؟ قلت : لوجهين : احدهما ان الصورة ما واحدة بالعموم والهيولي واحدة بالعدد ووحدة العلة الفاعلية لابد ان تكون أشد منها ينعكس الامر . بخلاف ما اذا كانت شريكة العلة فلا بأس ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع . و الهيولي ليست ذات وضع ، فيجب ان تكون معلولة للعقل الذي هو ايضاً ليس ذا وضع دون الناقص ، ليس المفهوم المخالف للكلام مراداً فليس معناه انه لو كانتا متجددتين لامكن صدورها من الواجب تعالى ، بل بيان للواقع من ان الماهية دون التجدد كما أنها دون الثبات . وقد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع وعدم تجددها ـ مرقده .

لوجودها حكم الطبيعه فى الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ، ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لاصورة فعليه ايجابية، فموجب وجودها(١) ومقتضى ذاتها ـ من حيث الثبات المحض فيها التجدد والحدوث ـ جوهر عقلى وصورة مجردة، ومثال ربوبى وملك كريم واسم الهى .

الثامن من منهج الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات ، فلا محالة لابد ان يكون لكل نوع طبيعى غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و تشوقها بحسب الغريزة الى مافوقها ، و الالكان ارتكاز هذا المعنى ـ اعنى الميل الى التمام والتوجه الى الكمال ـ باطلا وعبثاً وهدراً ومحال ان يكون فى الطبيعة باطل اوعبث كما مر فى مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع ، نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قسر اومزاحم والعائق لايكون دائمياً ولااكثرياً وكذا الامر الاتفاقى فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة لابدان يكون اما مطردا دائمياً اواكثرياً وتلك الكمالات الاخيرة التى لاحركة بعدها ليست نفوساً ، لانها بالقوة ايضا مادامت نفوساً مشتاقة الى الكمال الاتم ، و ليست ايضاً واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهى عقول المثة . فقد علم انه كمالابد فى سلسلة المبادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه(تعالى) وبين المجعولات كذلك لابد فى سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر الاسبابات ، وهو اول الاوائل ومبدء المبادى .

التاسع من طريق كفاية الامكان الذاتى للانواع المحصلة (١) التى لايفتقر

---

(١) ان قلت ـ الجوهر العقلى ايضاً ثابت والطبيعة متجددة لاتليق بالصدور عنه كما عن الواجب تعالى قلت: العقل لماكان ذاهلمية كان له تغير من الليس الى الايس وكانه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى ـ منه.

(٢) لايقال هذا مصادمة لان ماقال الحكماء : «ان الممكن قسمان احدهما مايكفى مجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود والاخر مالايكفيه بل يحتاج الى الامكان الاستعدادى» ـــ

فيما بها(١) نوعاً ولاشخصاً عن المبدء الواهب الى امكان استعدادى غير امكانها الذاتي، فهى لامحالة صدرت عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات فى عالم الدهر، اذ لامانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود، ولانفاد للجواد المطلق، ولاتعطل ولاتعطيل للمفيض الحق عن جوده، وفعله وصنعه وابداعه فهى لامحالة دائمة عنه ابداً واما التي تفتقر فى خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق ممكن استعدادى وراء امكانها الذاتي فهى ايضاً قائمة من حيث طبيعتها المرسلة فى عالم الصنع والابداع وان كانت فى تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه من الانواع - بحسب الهويات والوجودات متجددة متداثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع (٢) على الدوام قائمة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسمانى - بجميع ما فيه ومعه وله - حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانى ولما كانت الانواع

← انما هو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واما قبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لانا نقول اما اولا: فالمراد بالانواع المحصلة هذه الماهيات التي تلينا، لكن باعتبار استنادها وجود جمعى سابق بمقتضى وجود الواجب (تعالى) وعنايته لا ماهيات العقول ليكون مصادرة وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكليات الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ايضاً الا انها فى اسفل مراتب الدهر كما اشار اليه (ره) بقوله فهى ايضاً قائمة الى آخره.

واما ثانياً، فنقرر الدليل هكذا: القسمة العقلية توجب ان الممكن قسمان: ممكن يكفى مجرد امكانه الذاتي لقبول الوجود، وممكن لايكفى له والمبدء (تعالى) جواد فياض لانفاد لجوده ولاراد لفيضه فيعطى كل ذى حق حقه ويبلغه نصابه وهكذا قرر (قدس سره) الثانى عشر كما سيأتى ان الاشياء بحسب الاحتمال العقلى اربعة اقسام - عفى عنه.

(١) للمنع عنه مجال اذ لاطريق الى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموجودات المجردة ومجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لاتنتج كونها ماهيات كذلك، بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها فتكون ماهيات لوجوداتها - ط مدظله.

(٢) للمنع عنه مجال، لم لايجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها مما ليس بموجود دائماً او اكثرى؟ كما يؤيده تحقق بعض الانواع المنقرضة. - ط مدظله.

والطبايع(٢) لا بد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه ، والمادة وان تكثرت بتعددها وتعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد او افراد طبيعة واحدة ، لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة .

فثبت من هذا المنهج ايضاً وجود العالم العقلي و تكثر صوره ، و ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مبائناً لذات الحق الاول بل تلك الصور على علوم الهية قائمة بذاته (تعالى) واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله .

العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه (٢) : احدها ان لكل متحرك محركا غيره ، اذا الشيء لايحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و الا لكان شيء واحد قابلا و فاعلا و لكان المكمل للشيء مستكملا به ، و ذلك المحرك ان كان متحركاً ايضا يحتاج الى محرك آخر و هكذا الى لا نهاية ، و مع ذلك لكانت بالاسر او ساطاً بلاطرف وما دام حكمها حكم الواسطة لايكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها، فلابد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولامحالة هو امر بالفعل لايتغير اصلا لابالذات ، ولا بالعرض ، لابالطبيعة ولا بالقسر

---

(١) اشارة الى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول العرضية فانها جهات فاعلية تعالى ، ودرجات قدرته وعلمه ولايمكن استناده الى الواجب لوحدته وبساطته ـ مرقمه.

(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب مأخذهما ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الملك ـ وايضاً هذا من مسلك الحركة وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الذي ديين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية و هي ارباب الانواع و هذا من مسلك الاغراض الافلاك و المتوجه اليه لها العقول المترتبة الطولية . و أيضاً ذلك طريقة الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين . ـ مرقمه

ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك اما باعطاء المبدء القريب اياه الذى به التحرك حركة وضعية ، و اما بان يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية ـ لانه الموجب له ـ اشواقاً متتالية و تجيلات متتابعة.

و ثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة ، والباعث لهافي الحركة اما امر شهوى اوغضبي وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او رفع منافر بدني و هما ممتنعان عن الفلك ، لانه تام الخلقة لايفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه ، فوجود الشهوة و الغضب فيه عبث معطل ، والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما ، فالغرض للافلاك فيحركاتها الشوقية امر عقلي دائم غيرمظنون ولا موهوم، و الا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امراً حقيراً كنفع السافل او ما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلي جليل الخطر فهي امالتحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها و الاول غير ممكن فتعين الثاني ، و لايمكن ان يكون المتشبه به المشتوق اليه ذاتاً واحدة هي الواجب (جلذكره) و الالما اختلفت الحركات الفلكية قدراً وجهة ، فهي للتشبه الى معشوقات كثيرة و ان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات واختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها فيجهات الحركات وازمنتها ، فلكل منها معشوق يخصه هوامامه ومكمله بالتشويق والايتمام بهوالتشبه بهفيالتقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وكماله .

و ثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولامنقطعة فلها مبدء غير متناهي القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفساً اوصورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلامحالة مبدء حركتها قوة مفارقة غيرمتناهي التأثير والتحريك وليس ذلك هوالباري بلاتوسيط، لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلاثة من هذا المنهج .

الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلةفي هذه الاذهان لما في نفس الامر (١) وقد تصدى «المحقق الطوسي «(ره) لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها «انالانشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مطابقة لما في نفس الامر ـ ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهّال غيرمطابقة لما فيه ، ونعلم يقيناً ان المطابقة لاتتصور الابين شيئين متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولاشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني ، فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين مافي اذهانناوبينه ، وهو الذي يعبّرعنه بنفس الامر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائماً بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع ، و الاول محال لوجوه : احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة (٢) بجهة من جهات العالم و لا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لايحصل الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لانشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع .

وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا ، واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ماهي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضاً محال لانه قول بالمثل الافلاطونية (٣)

واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم ».

---

(١) سيما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كما قال (تعالى) : الا له الخلق والامر . ـ منه .

(٢) لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقاتها التي في نفس الامر وحاق الواقع !! ـ منه .

(٣) لانها كليات عقلية مجردات من المادة ولواحقها واذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة او بالمثل النورية لم تكن مثلا لكونها قائمات بالغير حالات فيه ، بخلاف ما اذا كانت قائمات بذواتها فانها حينئذ عقول عرضية ومثل نورية كما قال افلاطون وسقراط ومن تبعهما ان الطالب يلتقي المثل عند ادراكه للكليات » . منه

فنقول : ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و ان كان بعض ما في الاذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضاً لايمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ماكان ما بالقوة في وقت من الاوقات ، لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابداً من غير تغير و استحالة و من غير تقييد بوقت و مكان ، و واجب ان يكون محلها كذلك و الا وأمكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثمت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات(١) التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل

---

(١) فيه انها ان كانت علوماً حصولية في العقل المذكور كانت في صدقها متوقفة على امور اخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التي تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقة ولغى كون علومه العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر .

وان كانت علوماً حضورية لزم اولا : كونها وجودات عينية فكانت هي التي تطابقه علومنا سواء عقلها عقل ام لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ . وثانياً : ان من القضايا النفس الامرية ما لاوجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومة بعلم حضوري كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» . ويمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه في مسألة احتياج عدم الممكن الى السبب من مباحث المواد الثلاث في الفصل الاول ومحصله : ان العقل بعدما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه اصالة يتوسع اولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه ويحمل بذلك الثبوت الوجود والماهية جميعاً ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعة منها في النفس ويترتب بذلك عليها احكامها الخاصة والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية الصادقة التي لا تطابق لها ذهنا ولا خارجا بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ، وهي وان لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن القضايا النفس الامرية الصادقة الكلية ـ كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» والجزئية كقولنا «عدم هذه العلة لعدم هذا المعلول» ـ مطابقة للثابت الاعم من الوجود و الماهية و الاعتباريات ، فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر و القضايا الكلية منها خاصة مطابقة لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذي سيشير اليه المصنف ره . طاب ثراه .

عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هوهي بهذه الصفات ازلاوابداً واذا ثبت ذلك فنقول لايمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عزّ شأنه ، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لانهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة و ان يكون مبدءٍ فاعلا لها و محلا قابلا اياها، فاذن ثبت وجودموجود غيرالواجب تعالى ولنسميه «عقل الكل» وهوالذي عبّر عنه في القرآن تارة «باللوح المحفوظ» وتارة «بالكتاب المبين» المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه، انتهى تلخيص ما افاده .

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمته ، ومع ذلك لايضرلنا في اثبات المرام من هذا المنهج ، وهووجود صور الاحكام الثابتة في عالم آخر عقلي سواء كانت حالة في جوهرعقلي اوقائمة بذواتها .

الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله ، فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام ، لانها اماتام اوناقص ، والاول امافوق التمام اولا والثاني امامستكفٍ بذاته اوبما لايخرج عن قوام ذاته اولا . ثم ان العنصريات نا قصة محضة ، والفلكيات مستكفية ، والواجب (عزاسمه) فوق التمام . فلابد ان يكون في الوجودموجود تام ليكون متوسطاً بين ماهوفوق التمام وبين ماهوناقص اومستكف وهوالعقل، وذلك لانه لوصدرمنه (تعالى) ناقص ابتداءوهوفوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه .

وايضاً يلزم الترجح والانطارفي سلسلة الوجودوهوغيرجائز وقد بينا من جهة قاعدة امكان الاشرف انه لايمكن وجود مرتبة من الشرف لايترتب عليه جميع ماهودونه تعالى آخر الحاشية الاخرى .

تأييد سماعي، قال عميد المشائين ومعلمهم في «اثولوجيا» في عاشر ميامره : «الواحد المحض هو علة الاشياء كلاوليس بشيء من الاشياء بل هوبدء الشيء وليس هوالاشياء ، بل الاشياء كلها فيه وليس هوفي شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لامثنوية فيه ولاكثرة بجهة من الجهات . قلنا :لانه

واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء ، فلما كان واحداً محضاً ابجست منه الاشياء كلها ، وذلك انه لما لم يكن هوية ابجست منه الهوية .

اقول: واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه، غير انه وان كانت الاشياء ابجست منه فان الهوية الاولى - اعني به هوية العقل - هي التي ابجست منه بغير وسط ثم ابجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي » .

والقول : ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال ، واما العالم الحسي فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاماً كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط، ولا يمكن الشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان، اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته .

وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك - من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء - لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه . ولعله اراد بالهوية (٢) هيهنا : الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن سائر التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بحد من الكمال فيكون مباتناً لموجود آخر مغايراً له ، واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه وما دونه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه

---

(١) هذا احد المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ره - عرفه .

(٢) اخفى قوله « ابجست منه الهوية» لئلا يلزم مجعولية الماهية وان امكن ان يكون الهوية في قوله « لما لم يكن لهوية» بمعنى الماهية لكن حملها في الموضعين على الوجود المحدود لئلا يلزم التفكيك في العبارة - عرفه.

بكونه مسلوباً عنه و بالعكس، فانه لايكون عادماً لشيء من الاشياء، فحيث هوهو(١) كانت الاشياء كلها فيه ، وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله : «وهوالذى فى السماء اله وفي الارض اله» وقوله : « وهو معكم اينماكنتم » وقوله : «مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الاهو سادسهم » الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية. وفيما صحت روايته عن على عليه السلام انه قال: « مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل و السماع .

فهذه مناهج اثبات العقل المفارق و عالمه ، وسياتي بيان كثرة العقول وتفاصيل مافي عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع مايزيد عليها على وجه اعلى و اشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية .

واعلم ان لنامنهجاً آخر في اثبات عالم العقل و هو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كماقال عز اسمه: «وان من شيء الاعندنا خزائنه» وقوله : «ولله خزائن السموات والارض» وبيانه أنا قدنعلم شيئاً معقولا ثم ننسى ولانذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستأنف، وربما نذهل عنه ذهولاثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ، فعند الذهول و النسيان فيهما لاشك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والالكانت مدركة بالفعل اذلامعنى للادراك الاحصول صورة الشيء في القوة المدراكة.

لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان، والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حالة الذهول - وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة - لكنها حاصلة في القوة

---

(١) اعني مقام هو كانت الاشياء فيه مستهلكة .

آنجاكه توئي جه من نباشد   كس محرم اين سخن نباشد

وفي مقام وجود شيء من الاشياء فهوموجود معه بالحقيقة ، لانه بعد اللازم .

ز هرجه هست گزيراست وناگزير از دوست - مرتضى .

الحافظة لها و هما في حالة النسيان فزال عنهما جميعاً ، أما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها ، و اما زوالها عن الحافظة فبزوال صفة كونها حافظة ، لبطلان استعداد النفس و تهيؤها للاتصال بها و قبول الفيض عنها ، ففي القوى الانطباعية ـ لقبولها التكثر والانقسام ـ جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا و بعضها حافظاً كما هو المشهور من ان موضعاً من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور، وموضعاً آخر فيه محل الحفظ و الادامة .

واما : القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان، فلاجرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة، كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه ، واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسدانية او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذى بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف، فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرأيين اعني الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال ، وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت او انصرفت زالت عنها.

فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال و استعداد الاشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها ، فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسياً منسيا وكانت قوية على الاسترجاع و الاعادة من دون تعمل اكتساب جديد

---

(١) القول بالاشراق في الممثل له ـ اعني ما هي فيه ـ من العقل الفعال ، والعاقلة انه قصر ان نسبة اشراق العقل الفعال الى العاقلة نسبة اشراق الشمس الى الباصرة على ما مر في المنهج الخامس ، فعند تلاقي النورين اي نور العقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور الكلية التي في العقل الفعال انفسها من غير ان ينتقش فيها صور اخرى ، وهذا في المثال ـ اي المرآت ـ كقول الرياضيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآت الى المرئي نفسه والقول بالرشح ان ينتقش فيها ايضا والمختار عند المصنف (ره) كما اشار اليه سابقا : هو انه لا هذا ولا ذاك وهو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال اعتنائها فيه . ـ من قدمه.

وتجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابض والفاعل والمستفيض والمفيض ، بخلاف ما اذا جلت صقالتها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة عادية و ظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب و تعمل لازالة الحجاب و حصول المناسبة . و بالجملة : فقد ثبت وجود جوهر عقلى امحضت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب .

تكميل انحلالي لشك اعضالي

ان في هذا المنهج شكا(١) من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن بعض تلامذة المحقق «الطوسي» انه لم يقدر على حله ولم يأت بمقنع من الكلام في دفعه قال «العلامة الحلي» في «شرح تجريد العقائد» في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة: «وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه (ره) جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم «ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما» فقال (ره) : المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة اوحكم ثابت في الذهن يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فوردت عليه . ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان ، فأن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها ، والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكذبة فلم

---

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبادة ايماء لطيف ـ من قده

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا ، اذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانة للعاقلة و هذا مؤد الى كون الكواذب فيه ، لوجود حالتي السهو والنسيان فيها بالنسبة الى الكواذب الكلية . ـ قده ،

بأت مشبع» (١) انتهى كلامه ره .

قال الفاضل «الدوانى» فى حله : «ان شأن العقل الفعال فى اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق (٢) ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان (٣) ، لبرائته عن الشرور والاسواء التى هى من توابع المادة» . انتهى ماذكره .

وفيه مالايخفى من الخلل والقصور .

أما اولا فلان مافى العقل الفعال هو أشد تحصلا وأقوى ثبوتاً مما فى أذهاننا، فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل فى أذهاننا فربماكان الاقتران بينهما اقترانـا ضعيفا و ارتباط احدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلا ، وذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله ، حيث

---

(١) لعل الوقت لم يكن متسعا للاشباع واخفاء بعض الاسرار كما سنسمعه من المصنف فى حله ، والا فالمحقق الطوسى أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك ـ ره قده

(٢) يريد بذلك ان للاجزاء التصورية من القضية الكاذبة وهى الموضوع و المحمول والنسبة الحكمية مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذى هو التصديق فهو من فعل الوهم، وفيه انه مقتضى ذلك عدم اتصاف التصديق بما هو تصديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب ، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلا مخصص ، ولايبقى الا أن يشتمل على المطلوب من طريق التصور وماذ بما يرخص من النحول والذكر ، ويرد عليه اولا محذور كون نتيجة الدليل أخص من المدعى . وثانياً محذور كون الدليل اعم من النتيجه فافهم ذلك ـ طمد ظله.

(٣) فيه انه اذا لم يكن فيه اذعان فلم يكن فيه تصديق ، لان العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور. والتصديقات فى القضايا الكلية كلية وخزانة التصديقات الكلية انما هو العقل الفعال ، وكما ان تصور البسيطة الكلية فيه كذلك الاذعان الكلى و التصديق الكلى فيه ، لعروض حالتى السهو والنسيان فى ذلك بالنسبة الى التصديق الكلى الكاذب . و التفرقة بين السهو والنسيان فى ذلك الاذعان الكلى لايستقيم الا بالعقل الفعال وبقى الاشكال. والتصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المذعن به تصديق بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع ـ ره قده .

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمّي أو من تحدس أو حس أو تجربة أو غير ذلك، فيكون الحكم مااقترانهما غير قاطع فيوشك أو وهم ، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكماً كاذباً . وأمّا إذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل(١) الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقتراناً مؤكداً ضرورياً حاصلاً من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في ظرف الخارج . وليس مصداق الحكم الاعبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) أو اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع

وأما ثانياً فلأن التصور والتصديق ـ كما تقرر وتبين في مقامه ـ إنّما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية ، فأمّا علوم المبادئ العالية وعلم الحق الاول (جل ذكره) فليس شيء منهما تصوراً ولا تصديقاً (٣) ، فان علوم المبادئ كلّها

---

(١) ظاهره انه نسب الى الفاضل الدواني انه نفى العلم ، والحال انه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضروري في الكواذب كما صرح أن شأن العقل مع المواد الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف (ره) ان نفي الخاص مطلق ايضاً لان هذا الاذعان والحكم الضروري في الظن الكاذب والجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث انهما وجود جمعي ووجوب فيه ووجود كلي تجردي ، والضرورة والبت والمودية من هناك . وبالجملة : في هذا الاعتراض تلميح الى التحقيق الذي يشير اليه في الحل بعد ذلك ـ س قده.

(٢) فيه منع ظاهر فلا نسلم ان كل اقتران يلازم الاتحاد في الوجود ، فان الاقتران يمكن ان يتحقق بين وجود في نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق الا مع وجود لغيره ـ مدظله .

(٣) هو حق وقد اوضحناه في حواشي العاقل والمعقول من الكتاب لكنه اعتراض على اصل دعوى مطابقة القضايا الصادقة للعلوم المنتقشة في جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدواني فقط . والجواب ان العلم الحصولي الذي تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لا يأبى الانطباق على ما عند العقل من العلم الحضوري في ذلك ، كما لا يأبى الانطباق على متن الخارج . وكان المصنف (ره) اراد بذلك ، الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية ، لتصريحهم العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه والا فهو اجل من ان يخفى عليه صحة انطباق العلم الحصولي على الحضوري ـ ط مدظله

عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه، كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور.

واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي أن كل ملكة راسخة في النفس الانسانية - سواء كانت من باب الكمالات او الملكات العلمية او من باب الملكات او الكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الاعمال وتكرر الاعمال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه، لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مباد متعددة عقلية كما رآه «الافلاطونيون» من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو رأى «المشائين».

و بالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها - من حيث كونها امراً وجودياً - من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شروراً اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر او زوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما . ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية، وانما يعدّ شراً بالاضافة الى النفس الناطقة لمنافاتها لليقين العلمي الدائم والملكة الصدق، فان الاول غير حقيقي، والثاني مانع في تحصيل الحق.

فاذا تمهدت هذه المقدمة (١) فنقول: لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية

---

(١) وبعبارة اخرى نجيب بأن كل قضية مطلقاً هناك وكل رأي من هناك . وكون القضية الكاذبة جهلا مركبا او كاذبة انما هو لاجل التقييد والتضييق ، مثلا من يقول في ماهية النفس انها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد او سريان النار في الفحم ففي قوله جهة حقية ←

او امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لابد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر. فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها لعلوم صادقة محققة حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شاءت، ولا يلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية معينة صادقة، ولا هذه القضية الكاذبة بل امراً يناسب ذاك او امراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان (١) صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه .

وقد اشرنا لك مراراً ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط

— من حيث انها حكم الروح البخاري وهو ليس بمنفصل عن الروح الامري، ومن يقول انها طبع فهي قوله ايضاً جهة حسنة من حيث ان الطبع المجبول على طاعة الروح الامري مرتبة منه بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لانها جسمانية الحدوث روحانية البقاء وقس عليهما والجهات الحقة كلها في العقل الفعال والادراك والسهو والنسيان فيها بالاتصال والانفصال بوجه منه، ومع ذلك كونها كواذب وجهالات مركبة سائغ لما مر من التقييد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسلة الذهب .

تحفة جبلة عقاله باقى　　　　　وهمه صورتش عقد باقى
شو هيولاى جسلمستندات　　　　تا بيابى ذشرك وسهل نجات

وقد مر منا سابقاً ـ في ان ادراك الكليات بمشاهدة ارباب الانواع من بعد ـ ان ادراك اصحاب الجهل للكليات التي في اذهانهم الجاهلة ايضاً بمشاهدة عنه، كما ان ادراك العدم الكلي مشاهدة حقيقة الوجود بمشاهدة ضعيفة كما ان ادراك الوجود العام بمشاهدة تهاشهود ادنى ...

(١) الحق انه انما يصلح جواباً عن اشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل الى نفوسنا بما انها من الصور التي يتنزعها العالم الاعلى العقلي، واما الاشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلا يندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية، اذ لولا العينية بوجه لم يكن العلم حصوليا .

وبتقرير آخر: العلم الحصولي بما انه علم من ذاته الحكاية ـ ولا معنى للحكاية الا ←

ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم و مايتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام.

ـ غير محكي يكون وراءه ولا الطريق من غير غاية بعده فلامعنى للعلم من غير معلوم وراءه بطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبة ؟.

والحق في الجواب ان العلم بما هو علم لايقبل الخطاء ، لماذكر من كونه بالذات حاكيا لماوراءه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من ناحية المتخيلة و شيطنة الواهمة حيث تضع ماليس بالموضوع مكان الموضوع اوماليس بالمحمول مكان المحمول . فافهم ذلك ولبيانه التفصيلي مقام آخر ـ ط مدظله .

القوانين النبوية ، و قد يتوهم اكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المرسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية و العلوم العقلية و حججهم وادلتهم مخالفة للشرائع الالهيه ولماجائت به الانبياء ، وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية ،وان الافلاك والكواكب وصورهاوهيولياتها بل هيولى العناصروكلياتهقديمة بالهويات الشخصية ، مستمرة الذوات بوجوداتها و شخصياتها ، لاداثرة ولا زائلة ولا حادثة ولافاسدة . وهذا قدذكرنا في مباحث مقولةالجوهر واقسامها انه افتراءعلى اولئك السابقين الاولين قدس الله ارواحهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لماجائت به الرسل واولياؤهم ﷺ .

نعم ذهبوا الى ان جوده دائم (١) وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجددمع الانفاس

ــــ والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية على مايقول المصنف (ره) اوالقول بالحدوث الدهري الذي يقول به السيد المحقق الداماد (ره) كماحققناه في موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزماني الذي يقول به الاشعري و امثاله القائلون بالزمان الموهوم اوالمتوهم ، فانه مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة ، و المحاذير الاخرى اللازمة لعدم دوام الفيض كنسوخ الاحوال والحاجة الى حضور وقت اومصلحة اونحوذلك كمااشار المصنف (ره) بقوله : «ولا يمكن الوصول الى آخره».

ومن لاتوافق بالحدوث الزماني الجامع بين الاوضاع ماخطر ببالي ان العالم الذي هو خير للعالم بالعالم حادث بحدوثه ، وكماهو حادث بحدوثه فان بفنائه .

آدمي چون نهاد سر درخواب   همه او شود گسسته طناب

وقدحقق ان ماهو موجود للمادة غيرمدرك بالذات وان المدرك بالذات ــ باي ادراك كان ــ لابد ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمدركه ، فالسماء والارض ومابينهما ــ التي تخبرعنه وتشير اليه اشارة حسية اوخيالية اوعقلية مثلا مقيدا حادثة وكلها ساهي ذبولة طبيعية منتدثر حتى السماء انشقت و الكواكب انتثرت ، والشمس كورت كما عند الموت ، فتفطن فانه دقيق ــ برهنه .

(١) و لو توهموا بأن العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هو الله و صفته ؛ حقيقة الوجود ــ التي هي طرد العدم بشراشرها ــ هي نور الله الذي تنور به ماهيات السموات ــ←

ومن هذا الوجه قوله عزذكره «كل يوم هو في شأن» وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ، ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء ـ كما هو المشهور عند الجمهور ـ في نفس الحركة، حيث قيل: الماهوية تدريجية توجد في الخارج شيئاً فشيئاً وتعدم شيئاً فشيئاً .

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية ، بل امر عقلي (١) معناه نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية ، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجاً فوجوده لامحالة ، تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال ، و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال ، وليس

ـــ والارض وما بينهما ، والعالم ليس الا شبهات الماهيات ، وهي فانيات في حقيقة الوجود فناء الظل في الشمس والوجود مضاف اولا وحقيقة الى الله كما قال علي (ع) مارايت شيئاً الا ورايت الله قبله

دلى كز معرفت نور وصفا ديد   بهر چيزى كه ديد اول خدا ديد

ولو اضيف عند العقل الجزئي الى الماهيات لابد من اسقاط الاضافات ، فالعالم في نظر شهودهم معلوم بماهو لله ، بل مضمحل فان في الله ، فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته و ماهي منه ، وحكمها القدم وهذا لاينافي ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث في وجودها الطبيعي السيال ـ منه.

(١) الى قوله «لانه ليست في الحركة حركة حاصلة» ان الحركة تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس شيء متأصل ، انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد كالطبيعة المتجددة او كالاعراض التي تقع فيها الحركة لكنها تابعة للطبيعة في التجدد ، فالحركة نفسها كالمعنى الحرفي ، وهذا القول منه كقولهم حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست باشياء متأصلة والا كان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا و تسلسل . وليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد وهذا ماقال المصنف (ره) : «وليست في الحركة حركة» اى ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحرك ـ منه.

هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليستحق الحركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل يسيراً يسيراً ، فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر في الحصول لا متحركية نفسها والّا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية ، والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع أربع من المقولات : الكم والكيف والاين و الوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر ، فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم ـ سواء كانت بسائط او مركبات ، وسواء كانت صورا او موادا ، وسواء كانت فلكية او عنصرية ، و سواء كانت نفوساً او طبائع ـ فهي مسبوقة بالعدم الزماني عليها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل ، ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية ، اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي و الجمعي مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية ، فان المسمى بالكلي الطبيعي والماهية لابشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضاً انقطاع وحدوث ، بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين و جودها ، واحدة بوحدتها ، كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها ، حادثة بحدوثها .

فاذا تحقق و تبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف وظهر ان ما اشتهر عن الحكماء وانعقد به اكثر الاذكياء من ان طبائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة ـ اذ الماهية منحفظة بتعاقب الاشخاص

---

(١) تقدمت المناقشة فيه في مباحث الحركة من السفر الاول ، وتقدم ايضاً ان الحركة الجوهرية حركة ومتحركة فتذكر ـ طمد ظله.

ليس صحيح اصلا (١) بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود (٢) و فيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم .

و ان اكثر الناس زعموا ان معنى «كون الماهية واحدة و الافراد متكثرة» هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ومرخصصات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد ، و اذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها ، و ذاته هي هي بعينه كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهوهو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود أخرى ويسخن تارة ويبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال .

وهذا سهو عظيم عند المحققين ، فان «الشيخ الرئيس» شنع على من زعم ان الكلى الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات ، متكثر باللواحق ، موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة ، حتى قال: «ان نسبة المعنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين ، بل كنسبة آباء الى ابناء ، وليس كل واحد من الناس الى انسانيته مجرد نسبته الى انسانية تفرض متجازة عن الكل ، بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر من الانسانية و اما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا البحث في مسائل الماهية .

تتمة تفريعية — ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية و الانقطاع للحركة والزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق و التضايف و غيرهما فيها ـ قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها في الخارج و لا في الخيال حتى يجرى فيها المطابقة و المسايفة و يحكم عليها بالانقطاع ، و قد دهلوا و غفلوا عن أن تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في

---

(١) نفي الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم أن الطبائع دائمة الحدوث والتجدد وانعدم الحركات الجوهرية مثل الحركة الوضعية الفلكية و ليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمنتهية اليه ـ عفى عنه.

(٢) يريد به اخذ المفهوم مكان المصداق ـ طمعظله.

الخارج لايمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولاتناهي الحوادث على وجه العدول بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي ، وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث (١) و التناهي سلباً بسيطاً ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكماً ايجابيا تحصيليا. ولايلزم من ذلك (٢) ان يكون الكل حادثاً لان الحكم على كل واحد قد لايتعدى (٣) الى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك ايضاً ان يكون الكل اي المجموع قديماً كمازعم ،ولاايضاً ان يكون الكلي الطبيعي قديماً كمامر بيانه

وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذالم يكن له نهاية ثبت أنه لانهاية له ،وان الكلي اذالم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديماً لانا نقول :

اما في الاول فلأن مالاوجود له لايثبت له شيء اصلا ، فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امراً وجودياً او عدمياً كالعمى واللابصر و اللاكتابة ، فالمعدوم كما يسلب عنه العمى

---

(١) كما يسلب عنها القدم ، وانما يسلبان عنها لان المجموع لاوجود له عند المصنف غير وجود كل واحد ، والموجبة لابد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لانه و ان يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث ، اذ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود اشخاصه فيمكن عنه الايجاب له فاذا قيل الكل المجموعي حادثة معناه انها ليست قديمة هذا على رأيه (ره)، واما على رأي من يقول: بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن ايجاب الحدوث له . ع قده.

(٢) المراد به الكل المجموعي فلاينافي ماتقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فان المراد به الكل الاستغراقي دون المجموعي ـ ط مدظله.

(٣) كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالشبع برغيف واحد ، فلايمكن الحكم بالتعدي كليا ولكن يتعدى جزئيا كالحكم بالامكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهية ايضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حدة ، ومن هذا القبيل الحدوث ـ ع قده .

كذلك يسلب عنه اللاصر . وقد علمت ان ليس نقيض «ثبوت البصر لشيء» ثبوت اللاصر له بل نقيضه «سلب ثبوت البصر له» على ان يكون قاطعاً للنسبة الثبوتية واردا عليها ، لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم، بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتة له لاان ليسية شيء منهما ثابتة له .

واما في دفع الثاني انمعنى قولنا « ان الكلي الطبيعي غير حادث » ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ليست من نفس الذات، لأنها لاتوصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة، لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لابشرط شيء بتلك الصفة حينئذ .

ثم لوسلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لايلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم اواللاحدوث لماسبق ـ في مباحث الماهية ـ انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية :

و بالجملة : هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة اوقديمة فالجواب أنها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة ، وليست بقديمة ولادائمة اصلا ، اذلواتصفت بالازلية والدوام في الخارج اوفي نفس الامر لكان لها لااقل فرد واحد موصوف بالقدم ، اذلاوجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلااتصاف لها بشيء من العوارض الابسبب اتصاف فرد منها به ، واذليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضاً بذلك . واما سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة اوحادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابداية والبداية، واللاانقطاع والانقطاع جميعاً ،لانها لاتوصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها ، وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذى هو نفس وجود افرادها .

فصل (٢)

في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي (١) غير ماسلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي

وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لابد ان لا يكون بحسب وجود نفسه مرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين ، سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل اوفي الخارج .

والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها . فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين ـ اعني الوجود والعدم ـ حتى يتصور عروض شيء منهما لها .

والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى ، فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالملا مقدار ولا متجردة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته ، وكذا الوضع والحيّز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء معروضه اياه ذا وضع و حيّز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجرداً عن الاوضاع و الاحياز ، فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيّز في وجوده وتعينه لامحالة يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها، فكيف يستحيل لما يجعله متجسماً ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور.

فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة ، نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال و نسبة الضعف الى القوة ، و لهذا يقال : ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا ذات وضع وحيّز، ولا غير ذات وضع وحيّز.

---

(١) كما ان مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ عرشي ـ منه.

ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان (١) للجسم، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له، ففي القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست اقول في ماهيته ومفهومه، الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده، ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني، فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد؛ وبما يضاده بل بحالة امكانية لاتأبى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة لونية او سوادية، لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولا من لوازم هويته في ذاته، فيجوز ان يوجد جسم لا لون له، ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد، اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين،

فاذا تقرر هذه المقدمات نقول: لاشبهة في ان كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» ـ سواء كان بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده، كما ان كون الشيء واقعاً في المكان و في مقولة «اين» ـ سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده، فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع

---

(١) اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين لاغير، واما الوضع فلان الجسم في مرتبة وجوده لما لم يكن مجردا ولا نقطة وكان ذا خطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا اجزاء متراصفة مترتبة فجاء الوضع المقولي اعني نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج. واما المكان فان كان هو البعد فظاهر وان كان هو السطح فالمراد بجميعها هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح ـ وهو الشامل لكل جسم حيز طبيعي وهو الوضع والترتيب، لا مكان طبيعي لاختصاصه بالاطلس، و اما الزمان فلعله يوهم المسامحة في المقام وليس كذلك، اذ المطلوب هو المتى لا الزمان ـ منه.

متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها و مرتبة قابليتها . ثم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي ، وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه .

فاذن تبين وانكشف أن نعت التغير (١) و التجدد للاجسام و وقوعها في مقولة «متى» امر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزمه وجودها وشخصيتها او في مرتبة وجودها وشخصيتها ، وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها و خلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما ، فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها وبتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امراً متجدد الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد ، وتمضي وتستقبل ، وتمضي و تحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها.

ـــ مرتبة وجودها الشخصي وتحصلها لا في مرتبة ماهيتها فقط بخلاف الماهية ، فان مرتبتها الخالية من الاطراف المتقابلة ليست الا شيئية الماهية ، فللهيولى في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الا انها خالية من الفعليات حتى من ادناها واخسها مؤنة ، وهو الامتداد الجوهري ، ولنا قيل : ان المبدء – الى القابلي – للعالم الطبيعي هو الظلمة أو الخلاء او الهاوية ، واريد به الهيولى – منه قده .

(١) الى قوله «وليس من العوارض» المراد بالنعت : الصفة الذاتية مثل الوصف العنواني الذي هو عين ذات الموضوع ، كالانسانية للانسان ، فان التغير عين الذات الوجودية للاجسام والمراد بالمقوم لها : المقوم الداخلي ، لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للاجسام وهي احد الاجزاء لها ، فان لها هيولى وصورتين : الجسمية والنوعية ، والمراد بالمقوم لما يلزم وجودها : ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الآثار الخاصة اللازمة للنوع ، والمبدء للشيء مقوم له ، ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضاً ، ويمكن ان يراد انه التغير مقوم اي ليس بخارج لما يلزم اي الصورة النوعية لا ينفك وجودها عنه ، وقوله «او في مرتبة وجودها» اشارة الى ان التغير او الحركة مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة ماهيتها ، والفرق بينه وبين الاولين انه فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه – منه قده.

وبالجملة : كلما يوصف به الحركة والزمان حسب الماهية عند القوم - من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددى والبقاء الحدوثى - فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعى الشخصى فى حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية ، فجميع الموجودات التى فى هذا العالم واقعة لذاتها فى الزمان و التغير، مندرجة تحت مقولة «متى» كما انها واقعة فى المكان مندرجة تحت مقولة «اين» لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) ، كاكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفعالى والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها ، و بعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية و الكوكبية ومايجرى مجريها معية ذاتية راجعة الى الحيثية (العينية خل) .

و ليست معية وجود الجسم فى ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس ، الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لاينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير، اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير، بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا ، فالجسم وان لم يكن متغيراً بل ثابتا فى نفسه فلا يكون فى الزمان بل مع الزمان كالعقل، لكن بحسب وقوعه فى الحركة والسكون يكون متغيراً ، فيكون فى الزمان فرجعت معيته للزمان الى الحيثية(٢)(العينية خل) بواسطة الحركة . ولم يعلموا ان الشىء الثابت الوجود

---

(١) اى حركة الطبيعة الخاصة التى للفلك الاقصى وقيد منه الحركة الجوهرية وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الاخرى . وظهر ان بمتهاه التغير والزمان اى الحركة الجوهرية التى للطبائع الفلكية فكما ان اوضاع الافلاك دائما سيالة كذلك طبائعها بحسب هوياتها - ره.

(٢) اى الطبائع واقعة فى التغير ومحاطة فى الزمان كمحاطية المتقدر فى مقدار مثل كون الجسم الطبيعى محاطا للتعليمى وان كان الزمان أيضاً فى الحركة والحركة فى الموضوع ، والتعليمى ايضاً فى الطبيعى ككون كل عرض فى موضوعه - ره.

في ذاته وهويته ـ كالعقل(١) المفارق ـ يستحيل ان يكون محلاً للتغير فانما الحركة ثم يمكن ان يكون في حد ماهية الذهنية او بحسب مرتبة هيولية غير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن، وغير متغير ولا لامتغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع، فالجسم لما كان ثابت الذات و الهوية في حد طبيعة النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة، ولا ايضاً بالسكون لانه عدم الحركة عما من شأنه ان يقبل الحركة.

واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهوية الخارجية، و دعا بهم الى ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية التي لا يحاذى لها أمر في الخارج، و غفلوا عن أنّ الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلاً (٢) عن ان يحاذى له امر آخر في العين.

ثم انّهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة (٣) والزمان وجدوا أنّ ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه، فحكموا أنها من العوارض اللاحقة له، كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية، وأدى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققاً في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة، وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فانه حتى كان الوجود زائداً على الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق، فيتسلسل او يدور،

---

(١) اي من جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع في الحركة معينة للزمان راجعة الى العينية ـ منه.

(٢) اي للوجود الثانوي محاذ لم يبق للماهيات العينية محاذياً في العين فضلاً عن ان يكون لمعنى آخر وراءه ما يحاذى الماهية مع انه لو كان كذلك كان حاملاً أيضاً، لكنه محال ـ منه.

(٣) بيان وقوعهم في هذا الغلط من قولهم باعتبارية الوجود، وهو أنهم لما قالوا باصالة الماهية والماهية خالية في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بأن التغير ليس في ذوات الاجسام الجنسية والنوعية، والوجود الحقيقي الذي هو ذاتها النورية والسيلان يساوقه كان محجوباً عن نظرهم ووجدوا التغير في مقام اعراض الاجسام ـ منه.

والثاني لايخلو اماً ان يكون عين ماهيته اوعين وجوده، والاول باطل ، لان الذي يكون التغير عين(١) ماهيته هي الحركة نفسها، ومحال ان يكون محل الحركة حركة، اذ الشيء لايعرض لنفسه ، (٢) وقد برهن ايضاً أن الحركة ، ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة ، والثاني هو المطلوب .

واما القسم الثالث فهو اماصورة الشيء المتغير اومادته ، والاول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لايمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة (٣) ، والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لماكانت بالقوة من كل وجه فهي و ان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولاساكنة لايقال بقي(٤) هيهنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع المركب من المادة والصورة . لانا نقول : قد علمت مراراً ان تمام الشيء المركب بصورته

---

(١) فيه من المسامحة مالايخفى فالحركة نحو الوجود ولاماهية له فالاولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك في الماهية ـ طمعظله.

(٢) لوتم هذا لتم في الحركات العرضية ، واماالحركة في الجوهر فليس تمامه بنفسه المصحح لاطلاقالحركة والمتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشيء لنفسه وقد عرفت المناقضة في قوله «وقد برهن أيضاً ان الحركة ليست بمتحركة» وفي قوله «ولايجوز الحركة في الحركة» . ـ طمعظله.

(٣) لانصورته طبيعة التيهي مبدء الاول لحركته التيهي بالفعل ، فانهاوان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فانهاامربين محوضة الفعل وصرافة القوة، ومبدء التغير الفعلي لايمكن انيكون لامتغيرة ولاثابتة . وأيضاً لوكان كذلك كان مادة فباى شيء استحق اسم الصورة و سلب اسم المادة وان اريد ان ماهية الصورة ليست متغيرة ولاثابتة فهو المطلوب لكن لاينافي انيكون في الوجود متغيرة .ـ ره.

(٤) والحق ان المادة موضوعة للحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موضوعة بمعنى الجوهر القائمة بهالحركة وهي نفسها، والمجموع من المادة والصورة موضوع لها ، لانها ليست الاالمادة المتلبسة بالصورة ـ طمعظله

لاستعادته ، فحكم الصورة عينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادي

فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة ، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لاستمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبائعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية ، اذ الكلي لاوجود له في الخارج ، والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها ، وهي متكثرة و كل منها حادث ولاجمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم ، فكما ان الكلي لاوجود له الابالافراد فالكل لاوجود له الاوجودات الاجزاء ، و الاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة ، والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث (٢) الاان الحق ان ليس له وجود الاباعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء واحد ، لكن الوهم ايضاً يعجز (٣) عن ادراك الامور غير المتناهية واحصارها معاً .

و الفرق بين الكلي الطبيعي والكل ، ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود ، واما الكل فلاوجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولاوجود له في الجزء ايضاً ، فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لايوصف بالوجود .

واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كما ذهب اليه « افلاطن » الالهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرّف انوارهم ، لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا

---

(١) فيعقلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خير متقدماً ـ منه

(٢) لان المجموع معلول الاجزاء واذا كانت العلة حادثة فالمعلول اولى بالحدوث ـ منه .

(٣) فالمجموع الذي يتوهم بالوهم آحاد قليلة لانسبة لها الى الكل ، اذ لانسبة للمتناهي الى غير المتناهي ، و المجموع الذي في العقل ـ موجود بالوجود التجردي ـ واحد وحدة جمعية حكمه حكم الكلي العقلي الا ان يجعل آلة لملاحظة الافراد غير المتناهية المتعاقبة في الكون ـ منه .

هي ماسوى الله تعالى ، وانما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه : «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» وقوله : «لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي» .

فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة ، كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم .

الفصل (٣)

في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسألة

قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص من التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع . قالت الفلاسفة (٢) : ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضياً و مرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او

---

(١) اضافة الصور الى العلم اما بيانية بأن يراد العلم الفعلي واما لامية اي معكوس علمه التفصيلي الذاتي كما هو صور تعطيه الاجمالي الذي هو عين الكشف التفصيلي ، فان بسيط الحقيقة كل الموجودات واخلوت تحت اسمائه كل الماهيات، والاعيان الثابتات كامنة في الاسماء والصفات كمون الشجرة في النواة ـ س قده .

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدوث الزماني ، واما الحدوث الذاتي فلا نزاع فيه، وقد اخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث فرارا من لزوم التخلف بآنيات الزمان قبل الزمان ، بل قالوا بعدم تناهيه في جانبي الازل والابد ، ولما الزموا باستلزامه القول بقدم العالم ـ لكون الزمان احد الممكنات ـ ذكر بعضهم انه امر موهوم لا حقيقة له ولازمه نفي جميع ما يرمونه من حدوث العالم زمانا ولذا اضطر آخرون الى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ، ولما اورد عليهم لزوم التغير في الذات اجابوا بتجويز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه وهو من مغايرة المفهوم للمصداق الذي لا محصل له الا السفسطة ـ ط مد ظله

مع صفة من الصفات على ماهو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود ؛ فهو يتقدم على جميع الممكنات لانه علتها ومرجحها ، والمرجّح دائم فيدوم الترجيح ، لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه ـ كوجود وقت اوزوال مانع اووجود شرط اوحصول ارادة اوطبع اوقدرة وبالجملة : وجودايّ حال كان على مايفرضه القائلون بالصفات كالاشعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين ـ لايخلو اما ان يكون ازليّا كان لامحالة العالم كذلك ازلياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ، و ان لم يكن ازليّا كان حادثا ، وكل حادث لابدله من مرجح حادث والّا لكان الحادث غير حادث . ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حدث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لااول لها (١) .

و بالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد (٢) من جميع الوجوه غير متغير ولامتبدل ، وانه متشابه الاحوال (٣) والافعال ، فان لم يوجد عنه شيء اصلا ـ بل كانت الاحوال كلها على ماكانت عليه ـ وجب استمرار العدم كماكان ، وان تجدد حال من

---

(١) لا يخفى انه غير المطلوب ، فان المطلوب وجود الحوادث لا اول لها زمانا واللازم اجتماع علل موجبة لااول لها عدداً وهي مجتمعة في زمان واحد وهذا غير المطلوب ، فالاولى ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهية محصورة بين حاصرين اعني الواجب (تعالى) والمرجح الحادث ـ طمعظله.

(٢) فهو متعال عن الصفات الزائدة الحادثة بان يكون تعلقها او نفسها حادثا ، فيكون العالم حادثا او يلزم تركيبه من القوة والفعل ، لان الارادة الحادثة مثلا اوتعلقها المحدث مسبوقة بالاستعداد . وايضا هو ـ تعالى ـ غني فلايحتاج في فعله الى حصول شرط او حضور وقت اوزوال مانع اوغيرها مماينافي غناه عماسواه ، فاذا كان فاعلا بذاته وبصفته التي هي عين ذاته دام فاعليته ـ عفي عنه.

(٣) اي انه متوحد الحال ، اذ حاله قبل وجود الاشياء و معه وبعده واحدة و متشابه الافعال كماقال تعالى : «ولن تجد لسنة الله تبديلا» ـ عفي عنه

الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال ، لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجوداً ، او بالباري ان يكون موجداً ، او يكون فيه حال آخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم .

اقول : هذه المقدمات كلها صادقة حقه اضطرارية لكن مع ذلك لايلزم منها قدم العالم ، فانك قد علمت ان الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد، وفعليتها عين القوة الاستعدادية ، ووجودها مشوب بالعدم، وتمامها وكمالها عين النقص والقصور، فهو مستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض ، الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لامن جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره ، لانها من لوازم ذاته بلاجعل وتأثير، لما علمت ان لوازم الماهية غير مجعولة .

وظاهر أنّ المعلول لايلزم ان يكون مثل العلة في نحو الوجود وقوامه وثباته ، بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية، والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول .

ثم الحدوث اذا كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات ، واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم ، المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما، فكما لايلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انساناً والانسان واجباً فكذا لايلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا ، لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات ، و الجعل غير متخلل بين الذات والذاتي ، فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بمافيه ومعه .

واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان :

احديهما القائلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية ، وليس لاهل العلم كلام معهم ، لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب

المقدمات الحقة لنتائجها ، ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضرورياً ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم، واذ لا يقين فلا علم، واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا المذهب والسعي، او نقيض الفائدة المنظورة على هذا المذهب والسعي ، «ولا يسئل عما يفعل» وهذا الرأى قريب من آراء السوفسطائية .

والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا مرجح .

فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الأ أنهم يقولون (١) السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلابد من مخصص : فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم ، وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادرى اى مصلحة(٢) لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة توجودها قبل وجود العالم . وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضاً باطل ، لان وجود المخصص مقدم (٣) على وجود المتخصص به،

---

(١) لعلك تستشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله ، فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لم يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حقيقياً كالاشاعرة القدماء ـ كما قال الحكيم انه لامعنى في ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل اثبتوا له تعالى صفات زائدة ـ الا انهم لما قالوا بالعلية و المعلولية و جعلوا الارادة القديمة سبباً لايجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث ـ ره قده.

(٢) وبعبارة اخرى: اى مصلحة في العدم الذى هو شر محض ولم تكن في الوجود الذى هو خير محض ، او اى مصلحة في الامساك عن الفيض دون الجود مع حصول المستحق المعهود الماهية الأمكانية التي يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول الوجود والامكان ازلي، والمبدء جواد محض غنى صرف . وأيضاً علمه بالمصلحة فعلى فلا يمكن التخلف . وايضا يلزم ان يكون فعل الله (تعالى) معللا بالغرض . وايضاً كل فاعل بالمصلحة لايخلو عن انفعال و تسخر لان الدواعي الزائدة على ذاته يدعوه على الفعل ويجبره ، ولولاه لم يفعل . ـ س قده

(٣) ولااقل مغاير ، وفي ايجاد نفس الوقت لامغايرة ـ ره قده

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصاً اياه به

وبعضهم - وهم الكرامية - جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين : الاول : انه يلزم ان يكون في ذاته (١) جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت، والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جداً، الثاني: لو حدثت فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا ينعدم عنها ابداً و ان كان المبطل له امراً ينافيه فما كان يوجد في ذاته فلابد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة ، وعلة الحدوث لاتنخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لاتنخلى عنه . وماهذا شأنه هو الحركة غير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي ، وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي ، وعلى اى وجه لابد ان يكون محله هيولى جسمانية ، فمحل هذه الارادات المتصلة (٢) المتجددة ان كان هويات الباري (جل اسمه) يلزم ان يكون اله العالم جسماً دائم الحركة متحركا على الدور، بل يلزم على ماذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله آخر يديم وجوده التجددي بتوارد الامثال ، تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولي وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال . وان كان محلها غير ذاته (٣)(تعالى) لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته،

---

(١) ان قلت : لاتخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين اثبتوا الصفات زائدة ايضا. قلت: اولا لا اشعار في كلامه بالتخصيص وثانياً انه عدم ذكر هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول ، فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددي بخلافه ههنا ـ س قده .

(٢) بأن يتحد محل الارادات ومحل الحركات التي هي مثلها . وهذا نظير الانسان في حركته الارادية ، فان كل خطوة معلول ارادة جزئية وكل ارادة معلول خطوة ـ س قده

(٣) وهذا نظير قول من يقول في علمه (تعالى) : ان علمه بماسواه صور قائمة بلوح كعقل او نفس لابذاته ، وهذا من مفاسد مضت ، فيلزم احتياجه في كماله كارادته الى غيره ـ س قده .

ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال .

وبما تقدم بطل الارادة الحادثة في ذات الواجب (جل ذكره) اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ، ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة

ومن القائلين بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبدالجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون : انها قائمة لا في محل وهو ممتنع ، فان الارادة ان كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به ، فكيف يقوم بذاته الان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم ، فالكلام في حدوثه عائد .

ومنهم من جعلها قديمة ، وقالوا بأن الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله ـ تعالى ـ انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه ، ولا يجوز ان يسأل (١) عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره ، فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ، ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها .

وانت فقد عرفت ان الارادة لا يكفيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة ، وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ، ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم ، وكل ما يفرض قبل العالم ـ مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت اوزوال مانع اوتعلق علم اوحصول مصلحة اوغير ذلك من الاحوال ـ فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه ، وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية .

---

(١) قد مر ـ في مبحث العلة الغائية من الامور العامة ـ نقل القول بان كون الارادة مخصصة ذاتي لها ، وهذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك ـ في رده.

واما ماذكره بعض المتكلمين من ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غير مقبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا النقل عنهم ، فان الحكماء متفقون على ان الواجب (تعالى) متقدم على جميع الممكنات تقدماً ذاتيا ، والوقت المذكور من جملة الممكنات ، فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم ، وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه ، فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ماقيل وستسمع منا كلاما في تقدم البارى (تعالى) على جميع الممكنات تقدماً زمانياً .

تذكرة و تسجيل ولايمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة (٢) اوجبت وجود العالم في الوقت الذى اوجده فيه ، و قبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصاً بعد سنة فان الارادة الموجودة الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولايقتضى وجوده في الحال، فان هذا ايضاً محال فانه ليس قبلا جميع الممكنات شيء يوجب (٣) حصول المراد كالحال في المراد الذى

---

(١) اماقال ذلك ، لان مطالب الحكمة لابد ان تكون برهانية و الظاهر ان الحكماء الذين قالوا هكذا كانوا في مقام المجادلة وبنوا على قول المتكلم ـ مرقده.

(٢) وهذا قولهم انه (تعالى) أرادفيما لم يزل وجود العالم فيما لايزال ، وقد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسلة الممكنات وتوهمه بعداً مقدرا لانهاية له من جهتي اوله وآخره اعنى الازل والابد ، ووجوده (تعالى) منطبق عليه ازلا وابدا و قدارادة تعالى ـ وهو في الازل ـ وجود العالم فيما لايزال وهو جانب الابد . واعتراض المصنف (ره) عليه من قبيل المنع مع السند، وسنده ان الزمان مقدار الحركة وهي حركة الطبيعة الكلية عنده وحركة الفلك المحدد عند غيره ، واياً ماكان فهو ممكن وبفرض ارتفاع الممكنات فليس هناك الا العدم البحت ، فلا معنى لفرض زمان متميز الاجزاء هناك حتى تفرض ارادة وجود العالم منطبقا على بعض اجزائه دون بعض ـ طمد ظله.

(٣) الظاهر: «يؤخر» او «يعقب» واينما ارادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعالى ـ مرقده

يتحصل بعد سنة ، فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعد السنة فى الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال، وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح ، وهو متشابه الاحوال فى جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخر يماثله ، وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضاً(١) ممكن ، فما الذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره؟ وما الذى ميزه عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة ؟ والشىء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ، ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مرة.

فظهر بما ذكرنا (٢) دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وامتناع

---

(١) لكن المراد بالوقت الذى قبله او غيره افراد ماهية الوقت المعدومة فى الخارج الموجودة فى الذهن ـ منه .

(٢) ومحصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعى مع حدوث اجزائه بالحركة الجوهرية المستتبعة لتبدل وجودها وتجدده حينا بعد حين وانحفاظ وجود كلياته كالافلاك والكواكب وكليات العناصر الاربعة وكليات الانواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالانسان وسائر الانواع الحيوانية والنباتية .

والبيان وان كان مبنياً على المصادرات المأخوذة من علمى الطبيعة والهيئة على ما افترضه القدماء من علمائهما فى ترتيب الحلقة من القول بافلاك دائمة الوجود والحركات ودوام ما فيها من الحركات والعناصر الاربعة الكلية فى جوف فلك القمر ودوام وجودها و وجود الانواع المركبة الارضية بتعاقب الافراد ـ وقد انتج اخيرا فساد هذه الافتراضات وأيد ذلك التجاريب الدقيقة الممتدة وتحقق ان الارض واخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى ، وكذا الاجرام العلوية مركبات ، وان لهذه الاجرام الجوية كالارض و سائر الكواكب و النجوم اعمارا محدودة و ان كانت طويلة، وان الزمان الذى كانوا ينسبون رسمه الى الحركة اليومية اعنى حركة الفلك المحدد ـ هو مقدار حركة الارض الوضعية ويشوبه زمان الحركة الانتقالية ←

على الاشياء ازلاً وابداً على نسق واحد ، ولكن دوام جود المبدع وابداعه لايوجب ازلية الممكنات لاكلها ولاجزؤها ولاكليها ولاجزئيها كما سبق. والفلاسفة لواكتفوا على هذا القدر ـ من اثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غيرممسك الفيض والعناية ولامغلول يدالكرم (١) والبسط لحظة ـ لكان كلامهم حقاً صحيحاً الأنّ متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً

ـــ الانتقالية حول القدسي ـ لكن كلامه(ره) تام.

وان اعرضنا عن المصادرات السابقة وجعلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية العالمية بحركتها في جوهرها وبنفسها زماناً متغيراً مستمراً تستدعي حدوث العالم حيناً بعد حين ولامحذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقة بانقراض نوع اوانواع اوكينونة عالم جديد من فناء صورة عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الالهي. و هناك عدة روايات مروية عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) تؤيد ذلك وتدل على ان الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق وعالماً بعد عالم ، ولن يزال على ذلك ، فليس في الطبائع الوجودية ما هو ازلي لااول لزمان وجوده؛

واما المادة الاولى وطبيعة الكل الشخصي مادة ثانية للطبائع النوعية فهما امران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعية الشخصية حوادث زمانية .

واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غيرمنطبق عليه وقد اخطأ من توهم ان للواجب تعالى ازلاً مجرداً وجوداً منطبقاً على امتداد الزمان غيرالمتناهي في البداية والنهاية ، وقد تقدمت الاشارة اليه وستجيء ـ طعدظله.

(١) اشارة الى الآية الشريفة «وقالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وفيه اشارة الى ان من يقول بامساك الفيض لايخلو بحسب الباطن من كفر اليهود . وحاصل كلامه (ره) : ان الحكيم المحقق لابد ان يقول بقدم الله تعالى وقدم صفاته وبالجملة : ما من صقعه . وبحدوث المخلوق وما من ناحيته ـ عن قده

(٢) اي كرة النار وكرة الهواء الى آخرها ، لان كل كرة متصلة واحدة والمتصل الواحد شخص واحد ، فكل كرة نوعها في شخصها دائم ، واما شخص النار و الهواء والباقيان فمعلوم انها انواع متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة من كرائها ـ عن قده

ودوام المركّبات وصورها و نفوسها نوعاً لاشخصاً ، وقد اقمنا البراهين على بطلان ماذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عنايتمن الله وملكوته الاعلى

الفصل (٤)

في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل انقطاع الفيض

استدلوا على منحبهم بحجج عديدة (١)

الحجة الأولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ـ وليكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها ـ فليزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لافي الامور العدمية و اذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلايخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لايحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه اولا فان جاز (٢) حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غير فيكون لمجموعها بداية

---

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفة على اخذ الزمان خارجا عن الممكنات، وبدوره امره بين ان يكون امرا اعتباريا وهمياً اويكون امراً منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى من ذلك علواً كبيراً .

(٢) في النسخ التي بايدينا سقوط ، وهو واضح لمن تامل فيما انتهت الى العدم وان جاز الخ، (الى آخره) والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية ، لان الترديد بين الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه ، وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد ، وتحققها بتحقق شيء منها فان لم يتحقق فرد من الكائن في الازل فالمجموع متناه بالعدم، وان تحقق فرد ←

وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد
وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد
فيقولون : كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم ، فيكون الكل مسبوقاً بالعدم،
او كل واحد منها داخل في الوجود ، فيكون الكل داخلا في الوجود منحصراً فيه فلا
يكون غير متناه .

ويجاب عن الطريق الاول (١) انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث
لا اول له : كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا ، فذلك ممنوع (٢) ، فان عدم كل حركة
يكون مسبوقا بحادث آخر الى لا نهاية له ، وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث
لا اول له. ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدمها ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه (٣)

← فهو بداية للمجموع الذي فيها لا يزال ، فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث ــ ق قده.

(١) الاولى ان يجاب عنه بان عدم الشيء رفعه ، والعدم السابق الازلي ليس رفعاً له ، اذ لم يمكن له وجود في الازل ولم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون رفعه نقيضاً له وانما نقيضه الرفع الذي بديل وجوده الذي في وقته وشطرده وجوده ولم يقبل العدم وانما القابل ماهيته الخالية في ذاتها عن الوجود وهو العدم المجامع، واما العدم المقابل المساوق فانه لا الوجود السابق الزماني، واذ لا وجود سابق زماني فلا عدم سابق زماني، والوجود الواجب ليس زمانيا ولا مقابلا لوجود وانما العدم نفي محض فلا يكون موضوعا للايجاب بانه ازلي وان الاعدام مجتمعة في الازل ــ س قده.

(٢) لان من يقول بعدم تناهي الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما ؟ وبعبارة اخرى اوضح . ان عنيتم بكونه غير مجامع لحادث ما فهو ممنوع وانما استعمل السابق والمسبوق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنة.ـ س قده

(٣) وعلى العبارة الاوضح : ولا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذي هذا العدم عدمه او الحادث المتأخر عنه من جانب ما لا يزال ــ س قده.

فلايلزم من صحة هذا ، اجتماع الاعدام في الازل ، فان معنى كون الشيء ازليا(١) كونه غير مسبوق بالغير مطلقا ؛ واذا كان كذلك فلايلزم من عدم المسبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لايلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم .

---

(١) وايضا الازل معنى سلبي اي عما يجري مجرى الوعاء الذي لااول له ، والازلي هو الموجود فيما لااول له او الواقع فيه ، فلامنافاة بين كون وجود ما ازليا و عدمه ايضا ازلي ، اذ يصدق ان كليهما فيما لااول له وهاهنا جواب آخر يظهر منه عدم اجتماع الاعدام في الازل و هو ان الازل ليس وقتا موقوتا او آنا معينا لايسع الازليات واذا صار وعاء للاعدام لايتطرق مقابلها بل لايكون اقل من الزمان الماضي ، فانه اذا قيل كان موجود (ع) في الماضي لم يناف ان يكون عدمه ايضا في الماضي ، فاذا كان الازل وسيعا امكن ان يكون فيه الشيء و رفعه بان يكون هذا في مرتبة منه وذاك في مرتبة اخرى منه.

واذا شئت التفصيل فنقول : ماذكرنا من معنى الازل والازلي بناؤه على ماهو المعهود من المتكلمين ، والتحقيق ان الازلي ماهو الواقع في مبدء السلسلة الطولية النزولية بحسب تنزل البواطن من غيب الغيوب الى عالم الشهادة والظهور والابدي ماهو الواقع في منتهى السلسلة الطولية المترتبة بحسب ترقي الظواهر الى البواطن وباطن الباطن .

وايضا معنى آخر اشمخ : الازلي هو حقيقة الوجود ساقطة الاضافة عن التعينات في كل العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية اولا قبل التجلي عليها والابدي هو هي ساقطة الاضافة عنها آخرا عند الطمس الصرف والمحق المحض للتعينات بتجلي الواحد القهار عليها .

اذا عرفت هذا فاعلم : ان لامنافاة بين كون الاعدام في الازل والاكوان في الماضي غير متناهية كما يعدم الكل في الابد والاكوان في المستقبل غير متناهية ، وذلك لان مصبهما يرجع الى الله (تعالى) في السلسلة الطولية ، فالمبدء يطلب من مبادىء السلسلة النزولية والمعاد يترقب من بواطن السلسلة الصعودية ، فانه غاية الغايات والغايات يتحول اليها بالترقيات الطولية اي التوجه الى العوالم الغيبية فالترقيات غير المتناهية في السلسلة العرضية في ازمنة غير متناهية بتحولات غير متناهية لها وصولات غير متناهية الى غايات باضافات غير متناهية، ولكن تتناهى جميعا طولا الى الله غاية الغايات ومنتهى الطلبات «ان الى ربك الرجعى» واليه المنتهى «منه» .

وأما الجواب عن الطريق الثاني فبأن يقال : ان مسمى الحركة والحوادث ـ وهو القدر المشترك بين جميع الافراد ـ اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك ، فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار حينئذ حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة، ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات او الحوادث ، وانما يكون ذلك لازماً ان لو كان هو الاول، واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الازل . قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم (١) فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكور محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابداً (٢ـ٣) ، وفيه نظر فلا تدهل .

ويجاب عن الوجه الثاني ـ الذي يبتني فيه حكم الكل على حكم كل واحد ـ فقد عرفت فساده ، الا ان يقرر كما قررناه (٤) و هو منقوض الآن بقولنا : كل ممكن ماعدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، فانها لا يمكن وقوعها دفعة؛ لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محله واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع .

---

(١) فان الازل ليس حداً محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك ـ منه.

(٢) اشارة الى ما ذكره قبل ذلك انما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الاذكياء من ان طبايع الانواع قديمة والماهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح ـ منه.

(٣) لعل وجهه ان القدر المشترك كلي لا وجود له الا وجود الافراد ـ طمعطله .

(٤) من ان الكل ليس بقديم لانه حادث ، اذ لا وجود له طبيعة ولا في الجزء ، بخلاف الكلي الطبيعي فانه وان ليس له وجود طبيعة الا انه له وجود بعين وجود شخصيته ، اذ تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ، ويشير الى هذا التقرير بقوله وهو الاصل ـ منه.

وبعث بجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب و ذلك ان الحوادث الماضية لايمكن ان يكون لها كل مجموعي ابداً ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم اوغير مسبوق ، لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لاكل له اصلا ، فلايصح الحكم عليه، بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الاواحداً اومتناهياً.

الحجةالثانية لهم في اثبات حدوث العالم : ان الحوادث في الازل لو كانت غيرمتناهية لزم ان يكون وجودكل واحد منها يتوقف على انقضاء مالايتناهى من الحوادث، وكلّمايتوقف وجوده على انقضاء مالايتناهي فوجوده محال، ينتج ان الحوادث لوكانت غيرمتناهية لكان وجودكل منها محالا ، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف: ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذي يفرض عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا، فالممتنع من التوقف على غير المتناهي مايكون الشيء متوقفاعلى مالايتناهي ولم يحصل بعد ، وظاهر أن الذي لايكون وجوده الابعد وجود ما لايتناهي في المستقبل لايصح وقوعه ، فاما في الماضي فلم يكن وقت اوحالة كان فيه غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحدوث ، انما من وقت يفرض الاوكان مسبوقاً بما لايتناهي ولايأتي مما يتوقف على حركات الأ ويتوقف على مالايتناهي وان عنيتم بهذا التوقف انه لايقع شيء من الحوادث الأ بعدما لايتناهي فهو نفس محل النزاع ، فان الخصم مذهبه انه لايقع حادث الاوتسبقه حوادث لاالى بداية ولايصح وقوعه الاهكذا ، فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه؟ فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها اواثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول، وهومن جملة المغالطات المذكورة في المنطق .

وبالجملة :فالتوقف المذكوران جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة، وان عنى به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه .

الحجة الثالثة أنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لهاآخر، وكل ماله آخر فهومتناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي متناهية أما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر مامضى وامابيان الكبرى فظاهر .

والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم «ان الآن آخر ماضي»؟ ان عنيتم بكونه آخراً انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا ، منعنا الصغرى ، فان مذهب الحكيم ان بعده آنات وازمنة لاتتناهي وان عنيتم به انه آخر ماضي بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلايلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى - ان كل ماله ماله آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا : الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها ، لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها ، بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلايضرما ذكرتم.

الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد : انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم اخذنا بناقص سنة وهو من العام الماضي على الازل جملة ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على مايشبهه و يقابله من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر اولاتنقص، فان لم تنقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهولامع غيره ، وكلاهما محالان ، وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لابد أن تكون متناهية ، فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل ، وذلك هو المطلوب .

والجواب : ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة ، والامور المعدومة لاكل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا ، وحينئذ لايلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لايمكن وقوعها في الوجود الاشيئا فشيئا .

الحجة الخامسة : انّ الواجب لذاته لوكان علة تامة لوجود العالم (١) ومعلوم

---

(١) اعلم ان بعض المتكلمين قالوا: ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حدوثا ←

أنه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه ـ فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ، ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساوياً للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب : ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين ، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلايوجب لذاته ارتفاع العلة ، بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك، لأن ارتفاع المعلول اوجب ذلك ، فاتضح الفرق بين اللزومين .

الحجة السادسة ماذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال: النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة ، فذلك المجموع لعلة ان يكون حادث اوغير حادث، ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ماذهبتم اليه ، ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لامحالة فمجموع النفوس

ــــ من القدم، ولم يحدوا ان الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي من ان الواجب تام وفوق التمام وانه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ولامعنى في ذاته سوى عين ذاته ولم يعلموا ان ماقالوا بمنزلة ان يقولوا ، انه ليس غنيا كافيا في ايجاد العالم بل يحتاج الى وجود شيء به يصير فاعلا بالفعل ولو الى مضي اوقات معدومة غير متناهية ، فانظروا الوقاحة ، وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع انه بلاجامع. فان زيداً مثلا يحتاج الى اشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب علة تامة له من نفس ذلك المعلول ومع ذلك لايحتاج الواجب تعالى في ايجاد زيد الى غيره ، فانه يخلق جميع مايتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه

واما العالم فلايخرج منه شيء ممكن وجميع مايفرض انه مايتوقف عليه العالم جزء (تعالى) داخل فيه ، فلايتوقف الا على الواجب وصفاته ، وجميع صفاته عين ذاته ، فاذا قيل هل يكفي ذاته في ايجاد العالم باجمعه ام لا ؟ وهل هو غني عماسواه في ايجاده ام لا ؟ وهذا منفصلة حقيقية ذات جزئين ولاجزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثاني الا على الوقاحة ، واي [illegible] احة !! وصاحبها على شفا جرف هار فقانهار به في نار جهنم ، وكيف يساوق العلة و المعلول والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المصنف (ره) مرارا ـ ع ـ ق ـ

الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث ، و اذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية ، فان الحوادث لولم تكن متناهية فى جهة الماضى كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لايكون قبلها نفس اخرى، وحينئذ يلزم ان لايكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها فى الماضى حادث على ماعرفت فالحوادث لامحالة لها بداية وذلك هو المطلوب

و اجاب عنه من وجوه :

الاول : ان ذلك المجموع الذى احدثموه من النفوس الناطقة فى الزمان الماضى وان كان حادثا لكن لايلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية، لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحدة اليه يحصل له مجموع آخر مغاير (١) للمجموع الاول، والنفوس الناطقة الحادثة فى الماضى وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما فى كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ماكان بسبب حدوث النفوس فى كل وقت، وانضمامه الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لايزال يتبدل ذلك المجموع الى مالايتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا ، (٢) فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعاً فان ذلك المجموع لامحالة يتبدل فى كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذى كان قبل الزيادة وهذا لايدل فى النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل فى كل وقت يحصل مجموع آخر غير ماكان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ، ولايلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لايحصل فيه شىء من النفوس الناطقة ، ولايدل

---

(١) و الحاصل ان المجموع مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع كواحد من آحاد الكائنات، فكما لايلزم من حدوث كل واحد من الاحاد تناهى الكل كذلك لايلزم من حدوث كل مجموع تناهى المجموعات - منه .

(٢) الان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء ، وكل مجموع من الكائنات متعاقبات الاجزاء ، وهذا ايضاً مسلك فى حدوث العالم كما اشار اليه الشيخ محمود الشبسترى فى « گلشن راز » بقوله :

جهان كل است در هر طرفة العين　　　عدم گردد ولايبقى زمانين - منه

على ان لها بداية لايكون قبلها شيء فاندفع ذلك السؤال (١) .

و الجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لاكل لها فلايكون لها مجموع حقيقي ، اذلا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها ، وحصرها ، فلايلزم ماذكروه من نهاية الحوادث .

و الجواب الثالث : انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ، ولكن لايلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس ، و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولايوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثاً بعد ان لم يكن ، فلايلزم من تناهيها تناهي الحوادث .

و هذا الجواب ضعيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم ، فان العناية الالهية (٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ

---

(١) لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مسندة « بانقلت » وحده فعبر عنها « بالسؤال » - منه.

(٢) اي بوضع غريب ، لايخفى انه لايلزم مع ذلك تناهي النفوس لان غرابة ذلك الوضع لو سلمت فهي بالنسبة الى مافي الدورة الواحدة من الادوار والاكوار « والسماء ذات الرجع » وذات ادوار واكوار غير متناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهية مثل انه اتفق في منتصف دورة من فلك الثوابت يتفق في المنتصف في دوراته الاخرى - منه .

(٣) اجاب (ره) عنه بادية اجوبة:

احدها ان العناية الالهية تأبي انقطاع هذا النوع الذي هو اشرف الانواع الطبيعية والحال انها تقديم وجود ماهو أخس ، منه وفيضان العناية كما تراعي حال هذا النوع كذلك تراعي حال غيره من المقتضيات والشرائط والعلل المعدة ، ومن الجائز ان يكون استعداد الاوضاع والاحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا موجلا فيوجد النوع ويعيش في الارض بتعاقبه الافراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستعداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس وهكذا ، و يكون زمان وجود النوع اكثر من زمان فقده وقد اعطت العناية كل ذي حق حقه .

واما قوله ومع انه يديم ويحفظ وجود انواع هي ادون واخس منه فكانه يريد به كليات ←

نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبائع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية فى كليات الانواع وان لم تجر فى جزئياتها المتغيرة وايضاً لكل طبيعة نوعية صورة عقلية فى عالم الربوبية بحسبان يكون ذات عناية (١) برقائقه واظلالها بحفظها وادامتها فى كل وقت ، وتلك الصورة هى اسم الهى عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذى كل يوم هو فى شأن .

الحجة السابعة ان كل عدد - سواء كانت آحادها متناهية اوغير متناهية - فهى اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين و يكون نصفها اقل من كلها و كلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهياً واذا تناهى النصف تناهى الكل، وان كانت فرداً فاذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً ، و الزوج كما عرفت متناه ، فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهى صار الكل متناهياً فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ، ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث/

— العناصر الاربعة منضم والاجرام العلوية التى ذهبوا الى دوام وجودها وقد مرفت الكلام فيهما،

والثانى جريان قاعدة امكان الاشرف فى كليات الانواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الاخس وقد عرفت الكلام فيه.

والثالث ان ثبوت المثل النوعية التى لها عناية بافراد انواعها المادية ينافى خلو الوجود من كليات انواعها ولو لحظة من الزمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامة واتماهى فواعل تتوقف فعلية تأثيرها على اجتماع شرائطه وتمامية الاستعداد ، ومن الجائز كما عرفت ان يكون فى اكثر الاوقات لافى جميعها وعلى نحو المرة بعد المرة لاعلى نحو الاتصال المداوم على انك قد عرفت الكلام على المثل فى ابحاث الماهية من السفر الاول.

والرابع ان تلك الصورة اسم الهى عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول .وفيه انها ليست من الاسماء الكلية بل اسم كونى والاسماء الكونية لايجب فيها الدوام والاستمرار ونظيره الكلام فى التجليات - طمطلله .

(١) اعلم انه لما كان موجودات عالمنا الادنى ظلال موجودات العالم الاعلى وكل مثل فعال وجب ان يكون لكل صورة عقلية هناك ظلها هنا ومامناك دائم فظله أيضاً دائم بـ فقده.

والجواب قال «الشيخ المتألّه» في المطارحات «انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان، لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية اوفردية ، ولا قلة ولا كثرة ، ولا مساوات ولا تفاوت فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضاً فان الذهن لا يمكنه عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه، وعلى تقدير ان يسلّم ان لها عدداً فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجاً او فرداً فان الزوجية و الفردية و التساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لا من خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهياً لانتقاض هذه القاعدة بالمآت غير المتناهية التي هي اقل من الالوف غير المتناهية ، وكذلك مقدورات الله (تعالى) عند المتكلمين اقل من معلوماته، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها.

اقول في هذا الجواب وجوه من النظر .

منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح ، وهذا «الشيخ» انما حكم باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والتشخص ـ كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية عنده ، ولما كان العدد عبارة عن المؤلف من الوحدات وما يتركب من الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري . واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعند التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة ، فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بأن العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات .

---

(١) بل حكم بها لاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان ولان العدد ليس الا تكرار الواحد لا بشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لا يكثر الشيء ـ منه

ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة غير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غيرقابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة ، كيف وهذه الصفات تعرض اولاوبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر .

ومنها ان غير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهوغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي العددي و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتب كان او غير مرتب متعاقبا . كان او مجتمعا ،والتفاوت انما يجوز في غيرالمتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عندالحكماء للانصاف المتداخلة غيرالمتناهية و الارباع المتداخلة غيرالمتناهية ، والثانيةنصف الاولى .

تذكرة مشرقية ـ واعلم انا قد اشرنا سابقاً الى ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود و ان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكماً وجوديا غير احكام الاحاد، فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عدده الا انها ليست موجودة بوجود واحد بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا او كذا ،نعم للذهن ان يعتبر جملة منها ، وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذا الذهن لايقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور غير المتناهية ، وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولايلزم منه لايتناهى ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها .

وهيهنا نكتة ـ وهي : انك ستعلم ان كثيراً من النفوس ـ وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال : وضرب منها ـ وهي الناقصة الشقية ـ تهوى الى الجحيم ولاتصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء «كاسكندر» وغيره حتى « الشيخ الرئيس» ايضاً في بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة لاتبقى بعد البدن ، وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب أخرى منها متفرقة في

فی طبقات النشأة الآخرة ، وعلی هذا فلاجسمیة لها(۱) فی مکان یحویها اوزمان یحیط بها اوفی ربط عقلی یحصرها **نکتة اخری** : ان الجملتین اذا ترتبتا ترتباً وضعیاکما فی المقادیراوعقلیاً کمافی العلل والمعلولات فلکل منهما اتساق وانتظام بین آحادها، فاذا لوحظ الاول من آحاداحدیهما بازاء الاول من آحاد الاخری تتطابق بقیةالآحاد من غیران یحتاج العقل الی ملاحظةکل من الآحاد مع نظیره ملاحظة تفصیلیة ، بل یکفی الملاحظة الاجمالیة واما فی غیرالمرتبة اوفی الامور الاعتباریة المحضةفلایکفی الا تطبیق الجمیع واحداً واحداً مع مایحاذیها علی التفصیل ، والعقل لایفی به .وقد شبه بعضهم الجملتین الاولیین بحبلین ممتدین بل خشبتین ممتدتین اذا طوبق مبدأهما والثانیة بالحصیات المتفرقة المجتمعة من غیرترتیب ، فلایجری البرهان الافی الامور الموجودة المترتبة ، فاندفع ماذکروه من جریان برهان التطبیق والتضایف وغیرهما تارة من جهة الهدم والنقض ، وتارة من جهة الاثبات والابرام لوجوده .

اولها فی الحوادث علی مدرک الفلسفة (۲) و ثانیها فی مراتب الاعداد وثالثها فی النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بأن وجودالعالم من الازل الی زمان الطوفان اقل منه الی زماننا ونقضاً فقط بان وجوده (تعالی) من الازل الی زمان الطوفان اقل منه الا زماننا وخامسها نقضاً بأن معلومات الله ازید من مقدوراته لا حاطة الاول بالمحالات ایضاً مع عدم تناهیهما والدلیل یعطی امتناعه . وسادسها نقضاً باشتمال کل موجود علی صفات غیرمتناهیة کلزوم امرولزوم لزومه وهکذا وغیره من النسب المتضاعفة وسابعها منع جوازالتطبیق بین السلسلتین لامتناع احاطة العقل بمالایتناهی .

بحث و تحصیلــ قال بعض الاذکیاء الحق ان العدد غیرالمتناهی بالفعل مطلقاًمحال

---

(۱) «تحصیهم صیاوقلوبهم شتی» ولاجسمیة لهؤلاء مع الاولین المقربین لعدم السنخیة بینهم و هـذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لاکل لها او اذلا ارتباط بینها ــ عرفه .

(۲) هذا علی تقدیر النقض و اما علی تقدیر الاثبات فلا حاجة الی هذا القید کما لایخفی ــ عرفه.

سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا ، وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (١) بعد اسقاط واحد و هذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ، فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلاشك انه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة ، والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ، ويكفي للتطبيق تدبر انتهى» كلامه.

اقول: فيه اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لاان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ، ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ ما لاتحقق له في الخارج (٢) لاتوقف له على غيره .

واما ثانيا فهب ان للعشرة وجوداً ولها توقفاً وحاجة الى ما هو جزء لها فلانسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها ، اذ لارجحان لتسعة و واحدة على ثمانية واثنين اوسبعة وثلثة اوستة واربعة اوخمسة وخمسة ، فلااختصاص للتسعة في ان تكون محتاجاً اليها اولادون غيرها ، بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيّات «الشفاء» ان لاتوقف

---

(٢) هذا نظير شبهة ماقبل المعلول الاخير ـ مرقمه.

(٣) لعلك تقول هذا ولكنا قوله «فهب ان للعشرة وجوداً» منافيات لما مر في ايراد على الشيخ المثالة من ان العدد موجود فنقول مراده هناك ان وجود العدد وجودات ، وحمل كلام الشيخ ـ كما صرح به ـ على ان لاوجود له اصلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية عنده ، و الدليل على هذا التوفيق قوله (ره) انه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها ـ مرقمه.

للعدد الأعلى الوحدات لاغير .

واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لاتوقف لها على تسعة مخصوصة ، اذ يتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة ، فهناك عشرة تسعات لارجحان بشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدءاً لوجود العشرة، فيلزم في اعتبار اي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلامرجح ولابد في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كما لايخفى على المتدبر .

الحجة الثامنة ان العالم بجميع مافيه ممكن الوجود وكل ماهو موجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث ، وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لايخلو من اقسام ثلثة : لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه اولا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضاً محال لكونه جمعاً بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم ، وذلك هو حال الحدوث (١) فكل ماله مؤثر فهو حادث فالعالم حادث .

والاولى (٢) ان تقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه ، والاولان يفيدان المدعى ، والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

والجواب انا نختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجاد للموجود او ابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً

---

(١) اى التأثير في آن هو منفصل بين زماني الوجود والعدم وهو طرف الحدوث لانه هو الوجود بعد العدم كما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود ، فالتأثير في الوجود الموصوف بمبدية العدم وهو الوجود في اول الحال لا ثاني الحال ، اذ يلزم تحصيل الحاصل فلولا الحدوث لفي الاثر لم يتحقق تأثير فيه ، وقد مر في اوائل السفر الاول مايتعلق بالمقام ــ مرعفه

(٢) وجه الاولوية انهما قرروه اثباتا للواسطة بين الوجود والعدم ــ طمعظله.

وبقاءه مستأنفا وليس كذلك(١) بل الفاعل بوجده يفيض هذا الايجاد لان تأثير الفاعل (٢) في شيء عبارة عن كونه تاماً له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل على ان التأثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه :

احدهـا انه لو بطل ان يكون التأثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم ، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع اولا في حال الوجود ولا في حال العدم ، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضاً باطل كما عرفت .

وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة .

وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات ايّاها فهي مادة النقض عليهم .

ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ، ولزمهم ايضاً ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع، لكن بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء ، والا ولى لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الآنات وان ، للجسم اكوانا دفعية انه (تعالى) يحدث في كل آن (٤) عالما آخر .

وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الا زلية الى العلة ، اذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بقائه فليلزم عليهم اعدام المعدوم .

---

(١) اذ الجعل التركيبي باطل في الذاتيات ـ منه قده

(٢) اذ التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتعلق الفاعل بشؤنه الذاتية ـ منه قده

(٣) و يستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم في القول بتعاقب الامثال ان يكون للجسم في كل آن ذات مباين شخصاً لما في الآن السابق عليه والضرورة تدفعه ـ ظ منه قده.

(٤) فلا بقاء حتى يستغنى في البقاء لكن الاكوان الدفعية وتتالى الآنيات والامات باطلة والحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر ـ منه قده .

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهى ان ماسوى الله (تعالى) اما مجرد واما جسم اوجسماني ، والاول وجوده محال لانه لووجد لكان مشاركاله تعالى فوجب ان يمتاز عنه ببعض فيتركب الواجب تعالى ، هذا محال واماالثاني فهو حادث لامحالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث، اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها ، لانها عبارة عن تغيرحال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلوكانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغيرفاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير،هذا خلف ولانه لوكانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الفلك مثلا مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام فىالازل فلم يوجد فى الازلشيء منها وهوالمطلوب ولانه اما ان يكون فىالازل شيء من هذه الحركات اولا ، فعلى الثاني يتحقق عدم سابق على الجميع وهوالمطلوب ،وعلى الاول يكون الحركةالموجود فى الازل متقدمةعلى جميع الحركات فلها بداية واماالسكون فلانه عبارة عن الحصول الثاني فى الحيز الاول وملزوم له والحصول وجودى وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام ، لكنه مما يجوز (١) عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزائه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الاخر ولايحصل ذلك الا بالحركة ، وان كان مركباً امكن الحركة على بسائطه وهى يستلزم الحركة عليه ايضاً .

والجواب بوجوه : **احدها** : ان ماذكروه فى نفى المجرد سوى البارى(تعالى) يفيد نفى موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ماذكروه .

وثانيها : انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور العقلية.

وثالثها ان الوجودات البسيطة قدمرانها متمايزة بالكمال والنقص فى نفس مابه الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي، وأماما اشتهر من الدفع بأن التجرد امر سلبي

---

(١) جواز العدم عليه لاينافي القدم الاترى ان عدم العقل الكلي جايز مع كونه قديما بالزمان ؟ والاحصر ان يقول المستدل فيه كماقال فى الحركة ان السكون اذاكان هو الكون الثاني فى الحيز الاول كان مسبوقا بالغير لان الكون الثاني مسبوق بالكون الاول – من قده

والاشتراك في السلوب لايوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لاشبهة في انها مشتركة في مفهوم الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبرعنها بعنوان سلبي كما يعبرعن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ، ولا شك أن العلم صفة وجودية عبرعنه بعنوان سلبي فالحق ما أوحناك اليه .

ورابعها أن بناء ما ذكروه (١) في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له (تعالى) اما نوع اوجنس وعلى التقديرين يلزم كونه (تعالى) ذاماهية وهومحال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقدبينا - في اوائل هذا الكتاب - انه ليست كليا طبيعيا نوعاً اوجنساً ولاغيرهمن الكليات الخمسة واماالمفهوم الانتزاعي الذي لاوجود له الافي العقل فلاشك انه من الخارجيات دون المقومات .

وخامسها : ان غايةمالزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي .

وسادسها أن ماهية الحركة ونحوها وان كانت هي المسبوقيه بالغير اوالانتقال من حال الى اخرى فذلك لايستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير، لما علمت مراراً ان ماهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد نفسها، وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي ، فتلك الماهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها مسبوقا بغيرمواصاً فقدعلمت ان مسبوقية الماهية غيرها لايوجب ان يكون لها اولافرادها بداية لايحصل قبلها .

وسابعها ماقيل: ان ماذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لاحدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع انتقالات الجزئية غيرالمتناهية .

وثامنها ماقيل : انه لوسلم ماذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لاعلى حدوث نوعها .

اقول: في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندي لان الحركة بمعنى

---

(١) بدليل جعلهما به الامتياز فصلا وهو يستدعي مابه الاشتراك الذاتي مرعفه

التوسط وان حكم عليها فيماله مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيان الا أنها مع ذلك امرمبهم الوجود في ذاته لابقاء له بحسب نفسه (١) وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى (٢) المفتقرةالى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الطبيعة المتعاقبة الاشخاص لابقاء لهافى نفسها ، وهذا وان كان بحثا على السند(٣) لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لوثبت ان التعاقب في الخصوصيات والاشخاص للحركةعلى الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قار الذات لكان البحث قوياً وذلك كماعلمت منا والحق ان المتكلمين لوامكنهم ان يقولوا (٤) ان كل جسم وجسماني لايخلو فى حد نفسه(٥) عن الحوادث وكل مالايخلوفى حد نفسه عن الحوادث فهوحادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والاملاء ، ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحى ماذهبنا اليه مطابقاً لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة .

---

(١) اذالحدوث لماكان هوالتجدد الذاتي كان البقاء هوالثبات ومعلوم ان التوسط لاثبات له لانه في كل آن في حد من غيرحدى الآن السابق وغيرحدى الآن اللاحق فهووان كان كالنقطة الاانه كالنقطة السيالة ووعائه الآن السيال ـ ره.

(٢) على طريقة المصنف (ره) من التركيب الاتحادى ـ ره.

(٣) وقدتقرر في فن المناظرة ان بطلان سندالمنع وهو الدليل الذى يوجه به المنع لايوجب بطلان اصل المنع الذى هوطلب الدليل على مدعى غيرمدلل ، لان للخصم ان يطلب ذلك وان لم يذكرسندا ـ ط مدظله .

(٤) وانى لهم ذلك !! فان الوسط في هذا البرهان مقيد بقوله : «في حد نفسه» وينطبق على الحركة الجوهرية وينتج الحدوث الزماني الذي قرره هو(ره) . واما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا ان الجسم لايخلوا عن الحوادث ومالايخلوا عن الحوادث فهوحادث فصدقت الصغرى والكبرى جميعاً ، ونظيره قولهم : العالم متغيروكل متغير حادث ولوقيدوا التغير بمافى حدنفسه صح القياس واتضح . ط مدظله.

(٥) اى جوهرة وطبعه سيال بمقتضى الحركة الجوهرية ـ ره.

وتاسعها ان كون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لانها تتفق(١) في الحصول في وقت معين وايضاً ان اختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها (٢) وظاهر انه لا يفيد المطلوب. وايضاً ان اختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون «الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية» قلنا لم بمعنى أن هذه الحركة الازلية (٣) ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع ، اذكونها ازلية ينافي ذلك .

ولاصحاب الحدوث حجج، اخرى لولا مخافة التطويل لاوردتها مع ما يرد عليها، والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا و وجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما قطعنا به وسلكنا سبيله ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين ، فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين .

الفصل (٥)

في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم

قد اشرنا مرارا الى ان الحكمة غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله ، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي

---

(١) اذ الازل ليس وقتا محدودا كما مر - س قده

(٢) لان السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس زمانا معينا - س قده.

(٣) اعني الحركة كما مر او الحركة التوسطية على ما قالوا والا فكل فرد من الحركة مسبوق بفرد آخر - س قده .

والرسالة فتسمى بالنبوة ، و تارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة و الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لامعرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكميه ولايقدر على ذلك الامؤيد من عندالله ،كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية ، فانه قد يكون الانسان بارعاً في الحكمة البحثيه ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة او بالعكس ، فالعقل السليم اذا تأمل تأملا شافياً وتثبت بذيل الانصاف متبرياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وقد رأى طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة ــ الذين لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عندالله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ، ولاغش ولادغل ــ ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره ، وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته ، وتساقط كواكبه وانكدارها ، وطي سمواته وبيدارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لايضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس (٣) بعد الابدان الشخصية و اثبات الخيرات و الشرور النفسانية في المعاد ولايخل بالشريعة في ظاهر الامر ، فيجزم لامحالة بانهم مانطقوا عن الهوى وما اخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق .

ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لاشك ولاريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناصة على ان صانع العالم واحد صمد لايعتريه نقص ولاتغير ، ولا انزعاج من حالة الى حالة ، ولافتور في فاعليته ، ولا امساك في فيضه ؛ ولامخل في

---

(٣) اي يكون المجازاة والمكافات طولية فلايتوهم الناس نفي المعاد من القول بالقدم والحق انه يضر اذ مع عدم بوار العالم وخرابه لايفهمون المعاد ولايفهمون السلسلتين الطولية و العرضية و ان الوصول الى الغايات طولي ، وبتوجه الاشياء الى العوالم الباطنية ــ كما ذكرنا مراراً ــ سلمناه لكن لانسلم انه لايضر باثبات الصانع ، و الحدوث مناط الحاجة عند الناس ــ برهته .

احسانه ، ولاتوقف على ارادة سانحة اوحضوروقت (١) مناسب اوقصد الى تحصيل مصلحة له اولغيره ، فان من قصدفي ايجاد شيء تحصيل مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهوناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره ، لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى له من عدمه فلم يقصده ، و ان كان اولى فهو بذلك محصل كمال لنفسه من غيره ، اذ بدونه فاقد ذلك الكمال ، فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته قصد زائد اوارادة حادثة ، فيجب كونه صانعاً فياضاً لم يزل ولايزال باسطايده بالرحمة والعطاء في الآباد وللآزال بلاقصور ، انما القصورفيالبناء عالم الدنيا والاجسام، وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها ، وهي دار الزوال والانتقال.

فاذن الجمع بين الحكمة و الشريعة في هذه المسئلة العظيمة لايمكن الابما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ماهي عليه من تحقيق تجددالاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث ، فالفيض من عندالله باق دائم ، و العالم متبدل زائل في كل حين و انما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة كل واحد من الناس ، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال و تعاقبها على وجه الاتصال .

ذكر تنبيهي : قال بعض العرفاء في كتابه المسمى « زبدة الحقائق » : «قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لاطائل تحته ، اذيقال له ما الذي تعني بالعالم، فاما ان يقول : اعني به الاجسام كلها كالسماوات والامهات ، اويقول: اعني به كل موجود سوى الله (٢) فان قال : اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثرالموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غيرمتوقف الوجود على وجود الزمان ، بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه ، فكيف يقال العالم قديم

---

(١) اومضي اوقات موهومة اومتوهمة غيرمتناهية ليكون من باب دفع المانع اذلا مانع لحكمه ولاراد لقضائه ـ منه.

(٢) المراد بالموجود : الموجود المعهودي وهو الماهية لاالحقيقي وهو الوجود ، اذهي السوائية تدور على الماهية فالعالم بهذاالمعنى نشأة الماهيات ـ منه.

ما الزمان ؟ واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان (١) . وان قال: اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يصح على هذا الوجه ايضاً، لان معنى ذلك ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجوداً فيكون مشعراً (٢) بأن الزمان سابق على الاجسام في الوجود و ليس كذلك، فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متأخر الوجود عنها ، و ان كان ذلك بالرتبة والذات، انتهى كلامه.

اقول: لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية (٣) بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما على الآخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره (٤) هذا العارف، اذ النسبة (٥) بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة

---

(١) اقول، التعليب بالتواسع والغلبة منوطة باعتبار المتكلم كالمفسرين ، وايضاً الزمان في المفارقات هو الدهر . ان قلت : ما تقول في قولهم العقول قديمة بالزمان ؟ قلت : الزمان فيها هو الدهر كما مر ، والدهر روح الزمان كما ان السرمد هو روح الروح و اقول : ايضاً الزمان فيها تقديري الوجود، وهو يكفي في مقام العبارة ـ عفي عنه.

(٢) اقول : هذا القول الذي جعله معنى قولهم مصرح بهذا ، لا قولهم ان الاجسام قديمة بالزمان ، ولا دلالة لقولهم باحدى الدلالات الثلاث على سبق الزمان ، بل كلمة الباء للتصحيب وباصطلاح الادباء للملابسة مثل ان يقال الانسان مادي ببدنه مجرد بروحه، بالفعل بوجوده، بالقوة بماهية ، ونحو ذلك فكانه قيل : الاجسام قديم زماناً وجودها ـ عفي عنه.

(٣) لا يخفى انه لم يكن في كلام العارف المعية الزمانية بل سبق الزمان ، فالمناسب له ان يقال : سبق الزمان لا ينافي تأخره الذاتي . والجواب ان في كلام المصنف (ره) ايماء الى عدم دلالة كلامهم على السبق الزماني ، غايتها المعية الزمانية وهي لا ينافي التاخر الذاتي الذي اعترف به نفسه ـ عفي عنه

(٤) اي لا معية زمانية كمعية شيئين متباينين لان الزمان والزماني بينهما اتحاد كاتحاد الهيولى و الصورة ، فكما لا يمكن ان يقال على طريقة المصنف (ره) ان الصورة مثلا قديمة بمعنى انها موجودة مادامت الهيولى كانت موجودة وانهما قديمان موجودان احدهما مع الآخر معيته اقترانية كذلك في الزمان والزماني ، وقد فصل كيفية ارتباطهما بما فصل ـ عفي عنه .

(٥) توجيه حسن لكلامه لكن يبقى عليه ان مقتضى هذا التوجيه امتناع التقدم والتاخر ←

بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات (٤) للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات للصورة، فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة حقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها

ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضاً مادة اخرى فلا يزال الصورة علة لهيولى بالايجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول، فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة الزمان واستمراره. ولاجل ذلك قد نص «زينون الاكبر» حسب مانقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال : «ان الموجودات باقية داثرة ، اما بقاؤها فبتجدد صورها، واما دثورها فدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى» وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معاً

ثم قال «صاحب الزمة» : فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لابد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث

← بين الاجسام والزمان مطرا الى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان ، وتقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم، لكن هذا العارف ينفي التقدم عن الزمان ويثبته للجسم فقط. ـ طمعظله .

(٤) قد اشرنا في مباحث الزمان من السفر الاول ان لكل حركة زمانا يخصه هو الامتداد يمارس لها القائم بها ، وان هناك ازمنة بعدد الحركات ، والزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية مقياس اعتباري لقياس سائر الحركات . فكون الزمان المعروف مشخصاً معناه كشفه عن التشخص داما زمان حركة الجسم في شيء من اعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم وتشخصه ، فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهره الذي هو نفس وجوده السيال ـ طمعظله.

يوجد الحق الاول لاالآن ولاقبله ولابعده ، ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطيء خطأ عظيماً فحيث الحق لازمان ولامكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات، فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صور هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات ، وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه، والله (عزوجل) سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا : «ان العالم مساوفي الوجود لوجود الحق الاول» كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجوداه المنزه عن هذه الظنون انتهى كلام .

نقد و تحصيل : اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لاشبهة فيه عند العلماء ، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها ، فالمعلول ــ لاجل نقصه وامكانه ــ غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيراً كثيراً والدليل على ماذكرنا (٥) قوله سبحانه : «هو معكم اينما كنتم» و قوله . «وهو الذي في السماء

---

(٥) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات ، فان فرض كون الشيء واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شيء وعلى تقدير عدم كل شيء ، فاذا فرضنا موجوداما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ماعداه الانفسه ارتفع عنه كل شيء ولم يثبت له الاذاته ، لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لانه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو (تعالى) مع كل شيء لابمقارنة ــ طعمظله.

اله وفی الارض اله» وقوله : «اینما تولّوا فثم وجه الله» وغیر ذلك من الایات القرآنیة والاحادیث النبویة .

فاذا تقرر هذا نرجع ونقول: ان الحق المنزه عن الزمان موجود فی کل وقت من الاوقات لاعلی وجه الاختصاص والتطبیق والحق المنزه عن المکان موجود فی کل واحد واحد من الامکنة لاعلی وجه التقیید والتطبیق کما یقوله « المشبهة » ولاعلی وجه المباینة والفراق کما یقوله «المنزهة» من العلماء الذین لم یبلغوا فی العلم الی درجة العرفاء لیعرفوا ان تنزیههم ضرب من التشبیه و التقیید ، لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباینة و المغایرة ، و قد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات ، ولیست فی ذاته المحیطة بالکل جهة امکانیة فهو مع کل موجود بکل جهة من غیر تقیید ولاتکثر ، فهو فی کل شیء ولیس فی شیء وفی کل زمان ولیس فی زمان ، وفی کل مکان ولیس فی مکان ، بل هو کل الاشیاء ولیس هو الاشیاء.

والحمدلله أولا و آخراً والصلوة علی سیدنا محمد و آله الطاهرین

الی هنا تم القسم الثانی من العلم الالهی وبه تم السفر الثالث من

الاسفار الاربعة العقلیة ، وقد عنینا بتصحیح الکتاب وتنقیحه

علی ما وفقنا به المولی سبحانه، فجاء ـ بحمدالله ـ

علی خیر ما یرجی من الاتقان، خالیا

عن الاغلاط الا ما غفل عنه البصر وحسر عنه النظر

ابراهیم الامینی ۱۳۸۹ فتح‌الله الامید

الفهرس

العنوان	الصفحة

الموقف الثامن

العنوان	الصفحة

الموقف التاسع